

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

नवभारत

वर्ष ५१ । अंक ३ । डिसेंबर १९९७



विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र

य. दि. फडके

विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र

विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र

खंड तिसरा

खंड ४ था

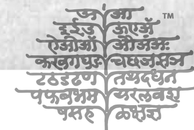
विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र

विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र

य. दि. फडके

विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र

खंड ५





अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका



राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई

प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ५१ । अंक ३ । डिसेंबर १९९७
मार्गशीर्ष-पौष, शके १९१९
किंमत रु. १५/-
वार्षिक वर्गणी रु. १६०/-

*नवभारत*ची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक-मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

* *नवभारत*, ऑक्टोबर, १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
वसंत पळशीकर
कार्यकारी संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा).

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री.ग. दीक्षित
व्यवस्थापक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळामंडळ, ३१५ गंगापुरी,
वाई – ४१२ ८०३ (जि. सातारा)





अनुक्रमणिका

नवभारत

अ नु क्र म

मुखपृष्ठ : **सुजित पटवर्धन**

संपादकीय

निरोप घेताना

*नवभारता*च्या नोव्हें. १९६९ च्या अंकात माझे नाव संपादक म्हणून प्रथम छापले गेले. मुंबईत अंक चाळताना ही गोष्ट माझ्या ध्यानात आली. त्यापूर्वी कै. प्रा. गोवर्धन पारीख हे संपादक होते. मुंबई विद्यापीठाचे रेक्टर म्हणून त्यांच्यावर कामाचा ताण बराच होता. तेव्हा त्यांनी आणि कै. लक्ष्मणशास्त्री जोशी ह्यांनी मिळून पारिखांच्या जागी परस्पर माझी नेमणूक केली. त्यांच्या शब्दावाहेर मी जाणार नाही अशी त्यांची खात्री होती. शिवाय हा काहीसा मानही होता. मी मुंबईत नोकरीसाठी; *नवभारत* वाईहून प्रसिद्ध होणार. तेव्हा माझे संपादकत्व बरेचसे औपचारिक होते. ज्या विषयांवरील आणि ज्या प्रकारचे लेख इतरत्र प्रसिद्ध होणार नाहीत अशी त्यांच्या लेखकांची खात्री होती ते *नवभारता*कडे प्रकाशनासाठी येत आणि कधी ना कधी प्रसिद्ध होत. पोस्टाने आलेले लेख कार्यालयाच्या मध्यस्तीतून सरळ छापखान्यात जात. पुरेसे लेख येत असल्यामुळे मासिक वेळच्या वेळी प्रसिद्ध होत असे. अंक प्रसिद्ध झाल्यावर इतर वाचकांवरोबर संपादकालाही लेख वाचायला मिळत. माझे संपादकत्व पूर्णपणे नामधारी होते.

पण *नवभारता*चा दवदवाही होता. अंतःस्थिती मला माहीत असल्यामुळे हा दबदवा पोकळ आहे हेही मला माहीत होते. त्याचा एक फायदा असा झाला की, दवदवा असलेल्या व्यक्ती आणि संस्था यांच्याविषयी सर्वसाधारणपणे मला वाटणारी भीती त्या वेळेपासून कमी झाली. पण एकदा साहित्य संस्कृती मंडळाच्या वैठकीत नियतकालिकांना द्यावयाच्या वार्षिक अनुदानाचा विषय असताना *नवभारत*साठी सुचविण्यात आलेले अनुदान तात्काळ संमत झाले आणि काही सदस्यांनी *नवभारता*ला म्हणजे एवढे अनुदान तरी दिलेच पाहिजे असे मत व्यक्त केले. हे सदस्य *नवभारत* वाचत नसणार अशी माझी खात्री झाली. पण त्यावरोबरच *नवभारता*ला काही रूप दिले पाहिजे आणि ती जवाबदारी आपल्यावर आहे ही जाणीवही मला झाली. त्या वेळी (ऑक्टोबर १९७७) विश्वकोशात असलेले प्रा. रा.ग. जाधव, श्री. भा.ग. सुर्वे, श्री. सु.र. देशपांडे, श्री. अ.र. कुलकर्णी, श्री. एस.डी. इनामदार आणि श्री. अ.ना. ठाकूर तसेच प्रा. वसंत स. जोशी यांच्यासोबत मी चर्चा केली. त्यांनी सहकार्य देण्याचे मान्य केले. आम्ही एक अनौपचारिक पण सक्रिय संपादक मंडळ स्थापन केले व *नवभारता*च्या प्रतिष्ठेला साजेसे रूप त्याला द्यायचा प्रयत्न सुरू केला. दर अंकात संपादकीय आणि सार-संकलन मिळून निदान आठ पानांचा मजकूर लिहिण्याची जवाबदारी, ह्या प्रयत्नाचा भाग म्हणून, मी स्वीकारली. आमचे प्रयत्न काही प्रमाणात तरी यशस्वी ठरले आणि *नवभारता*चा दर्जा ध्यानात यावा इतका सुधारला.

श्री. अ.र. कुलकर्णी आणि श्री. एस.डी. इनामदार ह्यांनी *नवभारता*च्या दिवाळी अंकांना वैशिष्ट्यपूर्ण रूप दिले. नेहमीच्या 'वैचारिक' विषयांऐवजी ललित साहित्य आणि इतर ललित कला ह्यांना विशेषेकरून वाहिलेले असे हे अंक असत आणि त्यांच्या निमित्ताने रसिक, अभ्यासू, चिकित्सक अशा लेखकांचा एक संच *नवभारता*भोवती गोळा झाला. ब्र. केवलानंद सरस्वती यांच्या जन्म-शताब्दीच्या प्रसंगी काढलेला 'धर्म' या विषयावरील विशेषांक, लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांच्यावरील दोन विशेषांक, तसेच व्यावहारिक मराठी, महाराष्ट्र आणि विज्ञान, भोपाळ : शोध आणि वोध, रंगभूमी, काँग्रेस शताब्दी, एम.एन. रॉय, राखीव जागा व वैद्यकीय शिक्षण, चिरंजीवी विकास असे काही उल्लेखनीय विशेषांकही ह्या कालखंडात प्रसिद्ध करण्यात आले.

ऑक्टो. १९९५ पासून वास्तविक श्री. वसंतराव पळशीकर *नवभारता*चे संपादन करीत आहेत. ज्या पद्धतशीर रीतीने आणि साक्षेपाने ते प्रत्येक अंकाचे संयोजन आणि संपादन करतात त्यांचे फलित *नवभारता*च्या सुधारलेल्या अंतरंगाच्या आणि वहिरंगाच्या रूपाने वाचकांपुढे आहेच. ह्या अंकापासून ते रीतसर *नवभारता*चे संपादक म्हणून सूत्रे हाती घेत आहेत. भारतीय जनतेपुढे जे सामाजिक आणि सांस्कृतिक प्रश्न आहेत त्यांची गंभीरपणे आणि अभ्यासूपणे चिकित्सा व्हावी आणि त्यायोगे लोकशिक्षण व्हावे हे *नवभारत* सुरू करण्यात संस्थापकांचे उद्दिष्ट होते. *नवभारत* हे विचारांचे मुक्त व्यासपीठ म्हणून कार्यरत

अनुक्रमणिका

असावे, अशी त्यांची कल्पना होती. *नवभारता*चे हे स्वरूप जतन करण्यात आणि त्याचे प्रारंभीचे तेज आणि अर्थपूर्णता त्याला परत प्राप्त करून देण्यात वसंतराव पूर्णपणे यशस्वी होतील अशी माझी खात्री आहे.

मी संपादक असताना ज्या लेखकांचे, समीक्षकांचे, प्राज्ञपाठशाळामंडळाच्या पदाधिकाऱ्यांचे व इतर हितचिंतकांचे मला सहकार्य लाभले त्या सर्वांचा मी ऋणी आहे.

मे.पुं. रेगे

⁂

मनोगत

*नवभारत*च्या संपादनात प्रा. रेगे यांना मी मदत करू लागल्यापासूनच औपचारिकरीत्या मी संपादकत्वाचा भार उचलावा असा त्यांचा आग्रह होता. त्यांच्या म्हणण्याला मी होकार द्यायला टाळाटाळ करीत राहिलो. काहीशा अनुत्सुकतेनेच मी संपादकत्व स्वीकारण्यास आज होकार दिला आहे. याविषयीच *नवभारत*च्या लेखक, वर्गणीदार व वाचक मित्रांशी संवाद करावयाचे येथे योजिले आहे.

महाराष्ट्राच्या आणि भारताच्या नवनिर्माणाला सहाय्यभूत असे एक जितेजागते, खुले वैचारिक व्यासपीठ म्हणून देशभक्त शंकरराव देव, आचार्य जावडेकर, आचार्य भागवत, श्री. हरिभाऊ मोहनी प्रभृतींनी *नवभारत*चे प्रकाशन १९४७ साली सुरू केले. त्यांच्या हयातीत त्यांनी हे काम डोळसपणे, निष्ठेने आणि चोखपणे पार पाडले. स्वातंत्र्य मिळाल्यालाही या वर्षी पन्नास वर्षे पुरी झाली. म्हणजे स्वातंत्र्यानंतरही दोन पिढ्यांचा काळ लोटला आहे.

स्थूलमानाने आपण असे म्हणू शकतो की, पंडित जवाहरलाल नेहरूंच्या निधनाच्या आसपास एक टप्पा पूर्ण झाला. श्रीमती इंदिरा गांधींच्या कारकीर्दीत पुष्कळ गोष्टी बदलल्या. हा टप्पाही, साधारणपणे, त्यांच्या चिरंजीवांच्या – राजीव गांधींच्या – कारकीर्दीत ओलांडला गेला. सोविएत रशियाच्या विघटनानंतर जागतिक संदर्भही ठळकपणे बदलला आहे. देशात व देशाबाहेरच्या जगात घडून आलेले स्थित्यंतर किती मोठे व आमूलाग्र आहे याचे तपशिलवार विवेचन करण्याची ही जागा व वेळ नाही. *नवभारत*चे सुजाण वाचक हे स्थित्यंतर जगले आहेत; त्यांना याची कल्पना आहे.

संदर्भ बदलले आहेत, आव्हाने वेगळी उपस्थित झाली आहेत, दृष्टी व आलोकही (सेन्सिबिलिटी व पर्स्पेक्टिव्ह) यातही अंतर पडले आहे. या बदललेल्या परिस्थितीत या पुढच्या काळात भारताची जडणघडण व निर्मिती करण्याचे आव्हान मुख्यत्वेकरून अलिकडच्या भूतकाळात वयात आलेल्या व आज वयात येत असलेल्या नव्या पिढ्यांना झेलावयाचे आहे.

चाळिशीच्या अलीकडे-पलीकडे असलेल्या मंडळींशी बोलताना, त्यांचे जीवनव्यवहार न्याहाळताना पुनःपुन्हा असे लक्षात येते की, सामाजिक व व्यक्तिगत पातळीवर जीवनमूल्ये, ध्येये, जीवनशैली, सुसंस्कृतता यांच्या बाबतीतही एकवाक्यता वा समाईक दृष्टी गृहीत धरता येत नाही. भ्रष्टाचाराची सार्वत्रिकता, हिंसेचा वाढता प्रादुर्भाव, चंगळवाद म्हणून ओळखली जाणारी प्रवृत्ती या गोष्टी यांचे खरे स्पष्टीकरण व मूळ या संदिग्ध व संभ्रमित मानसिक अवस्थेत आहे. जुने संस्कार झालेल्या व्यक्तींना ज्या अनेक गोष्टी व्यथित करतात त्या गोष्टी नव्या पिढ्या स्वाभाविक वा इष्ट वा अनिवार्य म्हणून गृहीत धरतात असे अनुभवाला येते. परिस्थिती अशी असल्याने, *नवभारत*चे संपादन स्वातंत्र्यपूर्वकाळी मनाची जडणघडण झालेल्या, साठी ओलांडलेल्या व्यक्तींना करावे लागणे ही फारशी श्रेयस्कर गोष्ट नाही. नव्या पिढ्यांशी अर्थपूर्ण, ठोस संवाद करणाऱ्या चाळीस-पंचेचाळीस वयाच्या व्यक्तींच्या हाती संपादकत्व वस्तुतः देता यायला हवे.

कोणत्याही काळातला समाज असो त्याला समाजपण, स्थैर्य व सातत्य प्राप्त होण्यासाठी, जिच्याविषयी स्थूलमानाने व्यापक सहमती आहे अशी एक वैचारिक बैठक वा विचारप्रणाली पाया म्हणून आवश्यक असते. भारतीय समाजाच्या आजच्या

दुरवस्थेचे एक मुख्य कारण ही बैठक उखडली गेलीय, हे आहे. तिसऱ्या जगातील बहुतेक समाजांची स्थिती अशी आहे असे म्हटल्यास वावगे होणार नाही.

जी साचेबंद असणार नाही, नित्य वर्धिष्णू व गतिमान राहील आणि तरीही काही काळ जी भक्कम पाया म्हणून काम देऊ शकेल अशा वैचारिक बैठकीची स्वतःसाठी निर्मिती करणे हे नव्या पिढ्यांमधील मंडळींपुढचे आव्हान आहे.

म्हणजे, *नवभारत*सारख्या खुल्या, जित्याजागत्या, चोख वैचारिक व्यासपीठाची गरज आज अधिकच आहे. पण म्हणूनच *नवभारत*चे संपादन याच नव्या पिढ्यांमधील समर्थ विचारवंत व्यक्तींच्या हाती असण्याची नितांत निकड आहे.

ही क्षमता असलेल्या व्यक्तीच आजच्या घडीला कोणी दिसत नाहीत असे कोणी म्हणेल, तर त्याचा अर्थ एवढाच की ती व्यक्ती असमंजस वा अहंमन्य आहे. अशा व्यक्ती आहेतच आहेत. भारतीय माणसांमध्ये गुणांची, क्षमतेची वाण नाही ही गोष्ट पदोपदी अनुभवाला येते. सर्व क्षेत्रांत येते. आम्ही येथे कोणाचे नाव घेऊ इच्छित नाही, पण आमच्या नजरेला काही व्यक्ती दिसतात, की ज्यांच्यापाशी प्रकट वा सुप्त स्वरूपात ही क्षमता आहे.

एक जीवितकार्य (मिशन) म्हणून, निष्ठेने अंगिकारावयाचा एक पेशा म्हणून हे कार्य स्वतःकडे घेण्यात त्यांच्या बाजूने काही व्यावहारिक, मानसिक व तात्त्विक अडचणी असाव्यात असा तर्क करता येतो. एक अडचण अशीही असू शकते : *नवभारत*ची त्यांच्या मनातली प्रतिमा अशी आहे की, हे कार्य पार पाडण्यास *नवभारत* हे योग्य व्यासपीठ नाही असे त्यांना वाटते.

आपण जे कार्य करू मागतो त्यासाठी *नवभारत* हे एक योग्य दृष्टी व परंपरा असलेले व्यासपीठ आहे असा प्रत्यय येऊन, विश्वासाने व उत्साहाने *नवभारता*च्या संपादनाची धुरा वाहण्यासाठी यांच्यापैकी काहींना पुढे व्हावेसे वाटेल अशी आशा मनात बाळगून मी प्रा. रेगे यांच्या विनंतीला होकार देत आहे. महाराष्ट्राच्या व भारताच्या नवनिर्मितीसाठी एक मूल्यनिष्ठ, ध्येयसंपन्न वैचारिक बैठक घडविण्यास हातभार लावणारे खुले व्यासपीठ ही *नवभारत*ची भूमिका जास्तीत जास्त यथार्थ व जिवंत करून, तरुण पिढीतील मित्रांसाठी, 'पादुका सांभाळण्या'च्या भूमिकेमधून मी काम करण्याची शिकस्त करीन, असे आश्वासन देतो. माझ्यापुरता हा काळ मी दोन-तीन वर्षांचा मानला आहे, हेही या प्रसंगी नमूद करून ठेवू इच्छितो.

वसंत पळशीकर

❋❋

लेखक-परिचय

❖ **देवदत्त दाभोलकर** : ज्येष्ठ शिक्षणतज्ज्ञ व विचारवंत; अर्थशास्त्राचे व्यासंगी निवृत्त प्राध्यापक; चिंतामणराव कॉलेज ऑफ कॉमर्स, सांगली व फर्ग्युसन कॉलेज, पुणे, यांचे माजी प्राचार्य; पुणे विद्यापीठाचे माजी कुलगुरू; इंडियन इंस्टिट्यूट ऑफ एज्युकेशन, पुणे, चे माजी संचालक; *लोकशाही समाजवाद*, *आर्थिक विकासाचा प्रश्न*, *शिक्षणाची समान संधी* इत्यादी प्रबोधनपर पुस्तिकांचे कर्ते. **पत्ता** : 'शांतीनिकेतन', ४३ गुरुकृपा हाऊसिंग सोसायटी, गोडोली, सातारा.

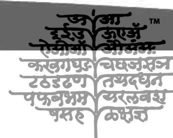
❖ **शरद् पाटील** : मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवाद ('माफुआं') या वैशिष्ट्यपूर्ण देशी विचारप्रणालीचे एक प्रवर्तक व खंदे पुरस्कर्ते; सत्यशोधक कम्युनिस्ट पार्टीचे संस्थापक व नेते; प्राचीन ते अर्वाचीन भारतीय समाज, संस्कृती व विचार यांचे गाढे अभ्यासक; *दासशूद्रांची गुलामगिरी* या विद्वत्मान्य बृहत् ग्रंथाचे, तसेच *अब्राम्हणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र* (१९८८), *रामायण-महाभारतातील वर्णसंघर्ष* (१९८६), *बुद्ध, भिक्खु आनंद*, *धम्मआनंदबंधू विशाखा* (१९८९) इत्यादी ग्रंथांचे कर्ते. **पत्ता** : 'असंतोष', वाडी-भोकर रस्ता, देवपूर, धुळे ४२४ ००२.

अनुक्रमणिका





अनुक्रमणिका





प्रा. यशवंत दिनकर फडकेकृत

विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र : १९०१-१९४७

देवदत्त दाभोलकर

प्रकल्प

'विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र' या प्रकल्पाचे आतापर्यंत (सप्टेंबर १९९७) पाच खंड प्रकाशित झाले आहेत.* प्रत्येक खंड सुमारे साडेतीनशे पृष्ठांचा आहे. पाचवा खंड १९४० ते १९४७ या कालखंडाचा आहे व तो एप्रिल १९९७ मध्ये प्रकाशित झाला आहे. त्याआधीचे चार खंड क्रमाने १९०१-१९१४, १९१४-१९२०, १९२१-१९२९, १९३०-१९३९ या कालखंडांचा विचार करतात. (सहज मनात आले, पहिला खंड १८९७ मध्ये सुरू झाला असता तरी चालले असते. ते वर्ष महाराष्ट्राला राजकीय हादरा देणारे होते व त्या वर्षी प्रारंभ झालेल्या क्रिया-प्रतिक्रियांचे परिणाम महाराष्ट्राच्या नंतरच्या इतिहासावर, निदान पहिल्या कालखंडावर, तीव्रतेने झाले. १८९७ ते १९४७ असा एक, नेमका अर्धशतकाचा कालखंडही त्यामुळे साधला गेला असता. असो.)

प्रत्येक खंड लेखकाने एकेकाला अर्पण केला आहे. पहिलाः शंकरराव देव; दुसरा : आचार्य स.ज. भागवत; तिसरा : एस.एम. जोशी; चौथा : डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर; असे पहिले चार खंड त्यांनी चौघांना अर्पण केले आहेत. शंकरराव देव यांच्या जीवनाशी निगडित असलेल्या सासवड आश्रमाच्या विश्वस्तांचे निमंत्रण स्वीकारून प्रा. फडके यांनी विसाव्या शतकाच्या महाराष्ट्राच्या राजकीय इतिहासाच्या लेखनाचे काम १९८०च्या आसपास सुरू केले. त्यामुळे १९८९ मध्ये प्रकाशित झालेला पहिला खंड त्यांनी शंकरराव देव यांच्या स्मृतीस अर्पण केला हे उचितच आहे. आचार्य भागवत, एस.एम. जोशी व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्याविषयी प्रा. फडके यांना वाटणारा आदर त्यानंतरच्या तीन अर्पणांतून व्यक्त झालेला आहे. पाचव्या खंडाची अर्पणपत्रिका कोणा एका व्यक्तीला उद्देशून नाही. ती सविस्तर आहे. ती अशी : "चलेजाव चळवळीत, नौदल सैनिकांच्या उठावात आणि आझाद हिंद फौजेत सहभागी होऊन स्वातंत्र्यप्राप्तीसाठी बलिदान देणाऱ्या, कारावास सोसणाऱ्या, भूमिगत राहणाऱ्या, सर्व ज्ञात-अज्ञात, दिवंगत झालेल्या तसेच आजही हयात असलेल्या देशभक्तांना कृतज्ञतापूर्वक अर्पण." या अर्पणपत्रिकांचे महत्त्व हे की, यातून या प्रकल्पाच्या लेखनामागील प्रा. फडके यांची मनोभूमिकाही लक्षात यावयास मदत होते. ती भूमिका स्वागतार्ह अशीच आहे.

साध्य आणि साधने

प्रा. फडके यांच्या भूमिकेविषयी किंवा कष्टशील अभ्यासप्रकृतीविषयी महाराष्ट्रात नव्याने कोणी कोणाला काही सांगावयास नको. यामुळे, या खंडांचे साकल्याने अवलोकन करताना एका अर्धशतकाचा इतिहास इतक्या विस्तृतपणे प्रसिद्ध होत आहे याचा आनंद होतो; परंतु, त्याचबरोबर, अधिक साहाय्य आणि सुविधा उपलब्ध असत्या तर हे कार्य ज्या दर्जेदारपणे त्यांनी केले असते ते तसे करणे शक्य झाले नाही याची खंतही वाटते.

प्रा. फडके यांनी या अडचणींचा निर्देश केला आहे. तो त्राग्याच्या स्वरूपाचा नाही, तर केवळ वस्तुस्थितीचे निदर्शन करणारा आहे. हा त्यांच्या मनःप्रकृतीचा विशेष आहे. पहिल्या खंडाच्याच आपल्या प्रस्तावनेत ते लिहितात : "खरे म्हणजे अर्वाचीन काळातील महाराष्ट्राचा इतिहास लिहिणे हे एकट्या-दुकट्याचे काम नव्हे. अशा प्रकारची कामे अनेक संशोधकांनी व अभ्यासकांनी सहकार्याने योजनापूर्वक पार पाडावयाची असतात. एकोप्याने काम करणाऱ्या अनेक अभ्यासकांनी हे काम निर्धाराने हाती घेतले तरी चिकाटीने ते पुरे करावयास अनेक वर्षे लागतील. या जाणिवेमुळे महाराष्ट्रातील निरनिराळ्या विद्यापीठांतील या विषयाची रुची असणाऱ्या काही तरुण अभ्यासकांना या उपक्रमात सहभागी करून घेण्याचा गेली पाच वर्षे प्रयत्न करून पाहिला, पण दुर्दैवाने त्याला ठोस प्रतिसाद मिळाला नाही, त्यामुळे एकहाती असले काम

* यशवंत दिनकर फडके *विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र*, श्रीविद्या प्रकाशन, पुणे. खंड १ ला, १९८९, रु. ९०.००; खंड २ रा, १९८९, रु. ९०.००; खंड ३ रा, १९९१, रु. १००.००; खंड ४ था, १९९३, रु. १५०.००; खंड ५ वा, १९९७, रु. ३५०.००.

अनुक्रमणिका

करण्यातील धोके व मर्यादा लक्षात असतानाही आपल्याला जमेल तेवढे करावे असे ठरवून हे काम मी सुरू केले आहे." (पृ. आठ)

हे लक्षात आल्यानंतर महाराष्ट्राने या प्रयत्नासाठी प्रा. फडके यांचे कृतज्ञ राहिले पाहिजे.

या प्रस्तावनेच्या शेवटी प्रा. फडके लिहितात : "या राजकीय इतिहासातील उणिवा अगर चुका, त्यात व्यक्त झालेली मते यांची जबाबदारी अर्थातच सर्वस्वी माझ्यावर आहे. ... हा इतिहास लिहिताना मी लावलेला राजकीय घडामोडींचा अन्वयार्थ, राजकीय नेत्यांचे तसेच पक्षांचे केलेले मूल्यमापन हे वादाचे विषय होऊ शकतील. माझे निष्कर्ष, एवढेच नव्हे तर, महाराष्ट्राच्या राजकीय इतिहासाचा मी मनात मांडलेला आराखडा आणि त्याचा ग्रंथरूपाने झालेला आविष्कार हे सारेच काहींना पटणार नाही. त्यांना तो टाकाऊ वाटेल किंवा हा सारा खटाटोप निष्फळही वाटेल."

प्रा. फडके पुढे लिहितात : "अखेर हा सारा उद्योग मी आपल्या भोवतीच्या समाजाचे आपल्या परीने आकलन करून घेण्यासाठी आणि आपल्या फावल्या वेळात एखाद्या ज्ञानक्षेत्रात रमण्यासाठी, आपल्या आनंदासाठी चालवलेला आहे. तो वाचकांना उपयुक्त वाटला अगर त्यांच्या विचारांना चालना देणारा वाटला तर अर्थातच माझा आनंद दुणावेल. हा प्रयत्न न आवडल्याने अन्य कोणी अभ्यासक आधुनिक महाराष्ट्राचा राजकीय इतिहास वेगळ्या परिप्रेक्ष्यातून लिहावयास उद्युक्त झाला तर मला तो प्रयत्न अधिक स्वागतार्ह वाटेल. तोपर्यंत मी आपला माझ्या पायवाटेने जमेल तितकी आणि जमेल तितके दिवस वाटचाल करीत राहीन."

ही एका प्रांजळ निखळ अभ्यासकार्याची सर्वोत्तम अशी भूमिका आहे.

अडथळ्यांची शर्यत

यामागील त्यांच्यातील संशोधकाची वेदनाही त्यांनी पाचव्या खंडाच्या प्रस्तावनेत सांगितली आहे. (मला तर ती वाचताना रॉबर्ट ब्राऊनिंगच्या एका वैयाकरण्याच्या जीवनावरील करुणोदात्त कवितेचे स्मरण झाले.)

प्रा. फडके लिहितात : "राजवाडे हे संशोधन क्षेत्रातील हठयोगी होते. इतिहासप्रेमाचा हा रोग राजवाड्यांप्रमाणे ज्यांना जडतो त्यांनाच हा हठयोग साधतो. आमच्यासारख्या प्रापंचिकांचे हे काम नाही. गृहस्थाश्रम स्वीकारलेल्या इतिहाससंशोधकाला उदरनिर्वाहासाठी कोणतातरी व्यवसाय करावाच लागतो. प्रापंचिक विवंचना, आधिव्याधी यांना तोंड द्यावेच लागते. 'या माझ्या पंखांनी उडण्याचे वेड दिले, पण माझ्या हातांनी घरटे हे निर्मियले' या संसारी माणसाच्या अवस्थेमुळे घरट्यातून गगनात झेप घेताना याच्याही जीवाची तगमग होत असते. 'ब्राह्मणु हिंडता बरा' या समर्थ रामदासांच्या वचनात कालानुरूप बदल करून म्हणावयाचे झाल्यास 'संशोधकु हिंडता बरा' हे आजही खरेच आहे. राजवाड्यांप्रमाणे पायपीट करण्याची कुवत तसेच गरज आता उरलेली नसली तरी, संशोधकाला भ्रमंती करावीच लागते. मीही तशी महाराष्ट्रात बरीच आणि भारतात व परदेशात थोडीशी केली आहे. उतारवयात प्रकृती साथ देईनाशी झाली की ही भ्रमंती आपोआप कमी होते किंवा थांबते. प्रत्येकालाच दीर्घायुष्य लाभते असे नाही. बहुतेकांना हाती घेतलेले काम अपुरे टाकून निरोप घ्यावा लागतो हे लक्षात घेऊन संकल्प सिद्धीला नेण्याच्या मार्गात मृत्यू आडवा येत नाही तोपर्यंत हाती घेतलेला संशोधनप्रकल्प पुरा करण्याचा आटोकाट प्रयत्न करणे एवढेच आपल्या हाती असते."

पुढे ते लिहितात : "मी जेथे अध्यापन केले त्या विद्यापीठांपैकी कोणत्याही विद्यापीठाकडे किंवा राज्य अगर केंद्रसरकारकडे आजतागायत संशोधन प्रकल्पासाठी अनुदान मिळावे असा अर्ज कधी केलेला नाही. मला आवश्यक वाटणाऱ्या असंख्य कागदपत्रांच्या छायाप्रती करून घेणे किंवा त्यांचे टंकलेखन करवून घेणे मला परवडण्यासारखे नसल्यामुळे त्यांतील मजकूर स्वतः उतरवून घेणे अटळ होते म्हणूनच, 'मानवी बोटांनी काम करण्याची काहीतरी मर्यादा आहेच आहे' या राजवाड्यांच्या इषाऱ्याचा अलीकडे मला सारखा प्रत्यय येत असतो. आपला देश स्वतंत्र झाला तरी स्वातंत्र्यपूर्व काळातील साताऱ्याच्या दप्तरातील अस्सल कागदपत्र संशोधकांना खुले करून देण्यास आजही नोकरशहा खळखळ करीत असतात."

अशा स्वरूपाच्या लेखनात येणाऱ्या अन्य अडचणींचाही निर्देश प्रा. फडके यांनी अन्यत्र केला आहे. त्याही महत्त्वाच्या आहेत. १९७९ मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या *व्यक्ती आणि विचार* या आपल्या ग्रंथाच्या प्रास्ताविकात ते लिहितात : "विभूतिपूजा ही आपल्या रक्तात इतकी भिनलेली आहे की, थोर पुरुषांना दैवत मानून त्यांचे स्तवन करणे हा आपला नित्यक्रम असतो....

अनुक्रमणिका

त्यामुळे महापुरुषांच्या चरित्रांना स्तुतिस्तोत्रांची कळा येते..... ही चरित्रे विश्वसनीय समजून त्यांच्या आधारे आधुनिक काळातील महाराष्ट्राचा इतिहास लिहिणे शक्य होणार नाही."

याखेरीजही एका महत्त्वाच्या अडचणीचे निवेदन ते याच प्रास्ताविकात करतात. ते लिहितात, "अर्वाचीन काळातील महाराष्ट्राच्या इतिहासाचे लेखन करताना अभ्यासकाला अनेक अडचणींना तोंड द्यावे लागेल. अभ्यासकाची जात ही त्याच्या पदोपदी आडवी येण्याची शक्यता आहे. जातिव्यवस्थेवर आधारलेल्या समाजात एखाद्या व्यक्तीचा विशिष्ट जातीत झालेला जन्म हा फारतर त्या व्यक्तीच्या मातापित्यांनी केलेला पराक्रम किंवा चूक म्हणता येईल. (या वाक्याचा बाज प्रा. फडके यांच्या लेखनप्रकृतीशी जुळणारा नाही, परंतु तो त्यांची मनोवेदना अधिकच प्रकट करतो हे खरे.) पण या पराक्रमाचे पारितोषिक किंवा चुकीचे प्रायश्चित्त त्या व्यक्तीच्या वाट्याला येते. जातिबद्ध समाजात संस्कारांमुळे जातिविशिष्ट अहंकार, उच्चनीचतेच्या कल्पना यांचा प्रत्येक व्यक्तीवर कळत-नकळत जबरदस्त प्रभाव पडतो. त्यामुळे, विशेषतः सामाजिक व राजकीय चळवळींचा इतिहास लिहिताना, शक्य तितक्या निर्लेपपणे घटनांचे व व्यक्तींचे वस्तुनिष्ठ मूल्यमापन करणे हे वाटते तितके सोपे नसते. याखेरीज आपल्याला गवसलेल्या सत्याशी इमान राखून भरपूर पुराव्यानिशी सामाजिक चळवळीविषयी एखाद्या अभ्यासकाने लिहिले तरी त्याचे निष्कर्ष मान्य नसणारी मंडळी त्याच्या जातीचा निर्देश करून सहज त्याच्यावर हेत्वारोप करू शकतात."

ही सर्व पार्श्वभूमी लक्षात घेतली म्हणजे या विविध मर्यादा व अडचणी ओलांडत जाऊन प्रा. फडके यांनी ज्या समधात वृत्तीने आपले इतिहासनिवेदन केले आहे त्याबद्दल त्यांचे अभिनन्दन केले पाहिजे. या प्रकल्पातील खंडांचे अवलोकन करताना या सर्व पार्श्वभूमीचे अवधान ठेवावयास हवे.

परिप्रेक्ष्य

या पाच खंडांतील सुमारे अठराशे पृष्ठे साहजिकच अनेकविध तपशिलांनी, निर्देशांनी भरलेली आहेत. त्या त्या ठिकाणी प्रत्येक वाचकाला आपापल्या काही माहितीच्या वा काही अभ्यासाच्या आधारावर वेगवेगळे सुचणे शक्य असते. याखेरीज प्रत्येकाचे अभिनिवेश वेगवेगळे असू शकतात. नाही म्हटले तरी, प्रत्येकाचा राजकीय चष्मा वेगवेगळ्या रंगाचा असू शकतो, व ज्याच्यात्याच्या व्यक्तिगत मनःप्रकृतीप्रमाणे या एकूण रचनेतही त्याचा 'स्व'तंत्र असा काही दृष्टिकोण असतो.

असे लेखन कोणत्या दृष्टिकोणातून केले जावे हा एक महत्त्वाचा वादाचा विषय होऊ शकतो. मराठी वाङ्मयाच्या इतिहासलेखनाविषयी झालेले असे वाद आपल्याला माहीत आहेत. असे वाद होणे अटळही आहे. इतिहास ('इति ह आस') 'हे असे घडले' असे सांगण्याची प्रतिज्ञा करीत असला तरी त्याच्या पुढे 'जसे मला दिसले व आकलन करता आले' अशी एक अध्याहृत पुष्टी अटळपणे असते. आणि या अध्याहृतातील 'मला' मधील 'मी' स्वतः कितीही प्रामाणिकपणे तटस्थ राहण्याचा प्रयत्न करीत असला तरी ते मूलतःच अशक्य असते. त्यातून आपण बाहेर पडू शकतो असे एखाद्याने मानणे म्हणजे गुरुत्वाकर्षणाच्या बाहेर मी स्वतःला ठेवू शकतो असे म्हणण्यासारखे आहे. "अखेर हा सारा उद्योग मी आपल्या-भोवतीच्या समाजाचे आपल्या परीने आकलन करून घेण्यासाठी" असा निर्देश प्रा. फडके यांनी केला आहे. त्यातील 'आपल्या परीने' हे मी येथे अधोरेखित केले आहे. या परीत बौद्धिक क्षमतेचा प्रश्न येतो; आज समाजाला न पटणारे विचार लिहिले तर निर्माण होणाऱ्या सामाजिक प्रक्षोभाला सामोरे जाण्याच्या क्षमतेचाही प्रश्न असतो. परंतु याहूनही या 'परी'त स्वतःच्या राजकीय तात्त्विक भूमिकेचाही प्रश्न असतो, कारण ती जवळजवळ संशोधकाच्या व्यक्तिमत्त्वाचाच भाग बनलेली असते. माझे काही जीवन-तत्त्वज्ञान नाही असे सांगणे हेच जसे एखाद्याचे तत्त्वज्ञान होऊ शकते त्याचप्रमाणे, अगदी अपक्ष अशी भूमिका म्हटली तरी तीही एक प्रकारची भूमिकाच असते आणि तिचे निरंगही रंगचित्रात फरक करू शकतात.

महाराष्ट्रातील एका अत्यंत महत्त्वाच्या विषयावरील त्यांच्या चिंतन-लेखनाविषयी एका मान्यवर महाराष्ट्रीय इतिहासकारांना मी विचारले त्यावेळी ते म्हणाले : "याविषयी खरे सांगण्याचा काळ अद्याप यावयाचा आहे." ती त्यांच्या अभ्यासाची घटना तीनशेहून अधिक वर्षांपूर्वीची होती. घटनेचा आणि इतिहासकारांचा मी नामनिर्देश करीत नाही; कारण त्यामुळेही वादंग निर्माण होऊ शकेल. याउलट, अगदी अलीकडचे उदाहरण घ्यावयाचे तर, अरुण शौरी यांच्या आंबेडकरांच्यावरील ग्रंथाचे घेता येईल. तो ग्रंथ मी अद्याप वाचलेला नसल्यामुळे मला त्यातील आशयाविषयी काहीच म्हणावयाचे नाही. माझ्या भावनाही इतर आंबेडकर-प्रेमींप्रमाणेच दुखावल्या गेल्या एवढेच

प्रामाणिकपणे म्हणता येईल. अरुण शौरींविषयी किंवा इतर अशाच स्वरूपाच्या विषयात लेखन करणाऱ्याविषयी बुद्धीच्या कसावर उतरेल असे काही म्हणावयाचे असेल तर मूळ लेखकाच्या तोलामोलाचा त्या विषयाचा अभ्यास हवा. हे अवधान सामान्य जनतेला तर सोडाच परंतु भल्याभल्यांनाही राहत नाही. शौरींचा प्रतिवाद झुंडशाहीने न करता तशाच अभ्यासाने केला पाहिजे अशी भूमिका आंबेडकरांच्या कट्टर अनुयायांनी घेतली हे मला यामुळेच स्वागतार्ह वाटते.

१८९७ ते १९४७ या अर्धशतकाच्या कालखंडात भारतात इतरत्र होते त्याप्रमाणे महाराष्ट्रातही विविध राजकीय प्रवाह होते. डावे, उजवे, मध्यममार्गी असे त्यांचे वर्गीकरण होऊ शकते. टोकाच्या डाव्या-उजव्या बिंदूंच्या मध्ये मध्यबिंदूपासून कमी-अधिक प्रमाणात डावीकडे-उजवीकडे झुकणारे प्रवाहही होते. हेही राजकारणात अपेक्षितच असते. मार्क्सवादी, फुले-आंबेडकरवादी, टिळकवादी, गांधीवादी, रॉयवादी, हिन्दुत्ववादी, दहशतवादी विचारसरणींचे गट होते. त्यांना कमी-अधिक प्रमाणात लोकांचा पाठिंबा होता. महाराष्ट्राला अभिमान वाटावा अशी एक गोष्टही होती, की विविध विचारसरणींचे सर्वोच्च भारतीय नेतृत्वही बहुतेक गटांत महाराष्ट्रीय करीत होते. न्यायमूर्ती रानडे, नामदार गोखले, लोकमान्य टिळक, कॉम्रेड डांगे, स्वातंत्र्यवीर सावरकर, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर या नावांचा नुसता निर्देश केला तरी पुरेसे आहे. तसे पाहिले तर, बॅ. जिनाही मुंबईचे म्हणजे महाराष्ट्रीयच. विनोबा या कालखंडात फार प्रकट झाले नव्हते; परंतु त्यांनीही केले ते त्यांच्या सर्वोदयातील सर्वोच्च अखिल भारतीय नेतृत्वच होते.

या नेतृत्वातील परस्पर ताण-तणाव हा एक वेगळाच महत्त्वाचा विषय होऊ शकेल. प्रत्येक नेत्याचे झालेले अखिल भारतीय राजकारणावरील परिणाम हा अभ्यासही उद्बोधक होईल. स्वातंत्र्यपूर्व काळात अशा प्रवाहांपैकी अनेक प्रवाह गांधीप्रणीत आंदोलनाच्या व विचारसरणीच्या तत्कालीन प्रभावी प्रवाहात सामावले गेले किंवा दबले गेले. गंगा-यमुनेच्या संगमा-नंतर काही काळ गंगेचे व यमुनेचे पाणी एकत्र परंतु ओळखता येईल इतक्या वेगळ्या प्रवाहांत वाहात राहते तसे गांधीजींच्या नेतृत्वाखालील काँग्रेस व लोकशाही समाजवादी विचारधारा यांच्या प्रवाहांच्या त्या काळातील संगमाचे होते.

या अनेक विचारधारांपैकी संशोधक-लेखकाची विचारधारा कोणती आहे यावरही त्याने केलेले इतिहासाचे निवेदन – मूल्यमापन अवलंबून असते. प्रा. फडके यांच्या भूमिकेचे वर्णन 'गांधीजींना मनापासून मानणारी परंतु त्यांची अंधभक्त नसणारी व अपक्ष परंतु सर्वसामान्यपणे धर्मातीत लोकशाही समाजवादी वृत्तीची' असे केले तर ते त्यांना अन्यायकारक वाटणार नाही अशी माझी अपेक्षा आहे.

या दृष्टिकोणाशी माझाही दृष्टिकोण सामान्यपणे मिळता-जुळता असल्यामुळे मी साहजिकपणेच अनेक ठिकाणी त्यांच्या मांडणीशी सहानुभाव राखू शकतो. ही माझी स्वतःची मर्यादाही या ठिकाणी नोंदवणे युक्त होईल असे मला वाटते.

पूर्वसूरी?

विसाव्या शतकातील महाराष्ट्रावर या खंडातल्या इतके विस्तृत लेखन तर आजवर झालेलेच नाही. अर्वाचीन काळातील महाराष्ट्राचा सामाजिक, राजकीय, आर्थिक व सांस्कृतिक इतिहास हा आजवर उपेक्षिलाच गेला आहे हे प्रा. फडके यांचे १९७९ मधील विधान (*व्यक्ती आणि विचार : प्रास्ताविक*) आजही तितकेच खरे आहे. प्रस्तुत प्रकल्प हाच याला पहिला व एकमेव सन्मान्य अपवाद म्हणावा लागेल. ग्रंथस्वरूपात आढळणारे अपवाद म्हणावयाचे झाले तर श्री. प्रभाकर पाध्ये व श्री. श्री.रा. टिकेकर यांच्या *आजकालचा महाराष्ट्र* (१९३५) व डॉ. पु.ग. सहस्रबुद्धे यांच्या *महाराष्ट्र संस्कृती* (१९७९) या दोन ग्रंथांचा निर्देश करता येईल. या दोन्ही ग्रंथांचे लेखक साक्षेपी अभ्यासक म्हणून महाराष्ट्रात योग्य नावलौकिक असलेली मंडळी होती. यांपैकी पहिले पुस्तक त्याच्या 'गंगाजम्नी' स्वरूपामुळे फारच मर्यादित उपयुक्ततेचे झालेले आहे. ('गंगाजम्नी' हा शब्द श्री. प्रभाकर पाध्ये यांच्या ग्रंथात अंतर्भूत असलेल्या 'वक्तव्या'तच आहे.) याच 'वक्तव्या'त श्री. पाध्ये यांनी "हे पुस्तक मी विशिष्ट दृष्टीने सुधारले व लिहिले असून ती दृष्टी 'समालोचन' या प्रकरणात एकत्र साकल्याने पाहावयास मिळेल", असे म्हटले आहे. या समालोचनात "महाराष्ट्रात स्वतंत्र विचारशक्तीला फारच थोडा वाव आहे असे दिसते" अशा विधानाच्या अनुरोधाने श्री. पाध्ये यांनी केलेली मांडणी उलट-सुलट पद्धतीची व त्यांनाही तितकीशी स्पष्ट नसल्यासारखेच वाटते.

डॉ. पु.ग. सहस्रबुद्धे यांनी अगदी प्राचीन काळापासून ते आजतागायत आणि सर्वच अंगांनी विचार करण्याचा प्रयत्न केला आहे. या आठशे-वीस पृष्ठांच्या ग्रंथात ब्रिटिश काळाच्या

वाट्याला शेवटची सुमारे दीडशे पृष्ठे आलेली आहेत. हे सर्व अर्थातच अगदी वरवरचे होणे अटळ आहे. समारोपाच्या शेवटच्या दोन पृष्ठांत त्यांनी आपले म्हणून जे निष्कर्ष सांगितले आहेत त्यांची मांडणीही असमाधानकारक व वादग्रस्त स्वरूपाची आहे. परंतु एका तोलामोलाच्या साक्षेपी अभ्यासकाने काढलेले म्हणून, एकूण पार्श्वभूमीच्या दृष्टीने, या निष्कर्षांचेही काही महत्त्व आहे. विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापर्यंत ते सहजच येऊन भिडतात. ते निष्कर्ष असे :

- भारतातल्या इतर प्रांतांच्या तुलनेत महाराष्ट्र-संस्कृती कोणत्याही दृष्टीने मागे नाही. असली तर काही क्षेत्रांत सरसच आहे.
- परकीय आक्रमणाचा मोड करण्याची दीर्घ परंपरा महाराष्ट्राखेरीज अन्य प्रांतांत क्वचितच दिसते.
- ऐहिक विद्येचा खरा अभ्यास महाराष्ट्रात ब्रिटिश काळातच झाला. तोपर्यंत महाराष्ट्र या बावतीत मागेच राहिला.
- राजनीती, संघभावना, युद्धशास्त्र, समुद्रपर्यटन, व्यापार, कारखानदारी यांचे आकलनसुद्धा महाराष्ट्राला झाले नाही. यामुळेच मुस्लिम सत्ता नष्ट करण्यात जरी ते यशस्वी झाले तरी इंग्रजांपुढे ते टिकाव धरू शकले नाहीत.
- त्या दृष्टीने पाहता ब्रिटिश काल हा पारतंत्र्याचा काल असूनही त्याचे वैभव निश्चितच श्रेष्ठ वाटते.... स्वातंत्र्याकांक्षा व पाश्चात्त्य विद्या यांच्यामुळे येथे लोकांत व्यक्तित्व जागृत झाले... आणि स्वातंत्र्यलढा यशस्वी करण्याची प्रेरणा तो भारताला देऊ शकला आणि त्याचबरोबर विद्या, कला क्षेत्रांतही तो मोठे वैभव प्राप्त करून घेऊ शकला.
- स्वातंत्र्यानंतर मात्र या सर्व दिव्य प्रेरणा मंदावलेल्या दिसतात... महाराष्ट्राच्या हे ध्यानात येईल काय? येथे निम्मी जनता अजून दारिद्र्याच्या खाईत पडलेली आहे. तिची उन्नती कशी होणार? लो. टिळक तरुणांना सांगत असत की, 'तुम्ही ग्रॅज्युएट रामदासी व्हा.' सर्व देशभर संचार करून पाश्चात्त्य विद्येच्या आधारे जनतेत प्रबोधन घडवून आणा असा त्याचा अर्थ आहे.

प्रा. फडके यांच्या या प्रकल्पाच्या स्वरूपाचा प्रयत्नच याआधी महाराष्ट्रात जवळजवळ झालाच नाही, या विधानाला वरील दोन उदाहरणेही अपवाद होऊ शकत नाहीत हे यावरून स्पष्ट होईल.

ज्ञानकोशांच्या-विश्वकोशांच्या रचनेत हे प्रयत्न वेगळ्या अंगाने होऊ शकतात. त्यांत वेगवेगळ्या नोंदींच्या खाली ही माहिती मिळण्याची शक्यता असते. संपादकांच्या विशिष्ट व्यक्तिगत विचारधारेचा परिणाम या नोंदींच्या, त्यांच्या लेखकांच्या निवडीवर होऊ शकतो व शेवटी सिद्ध होणाऱ्या लेखनावर, मांडणीवरही होऊ शकतो. *महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश*, *मराठी विश्वकोश*, *समाजविज्ञान कोश* आदींचे या दृष्टिकोणातून अवलोकन करणे हा एक चांगला अभ्यासविषयही होऊ शकेल. असो.

सुदैवाने, या स्वरूपाचा 'डॉ. केतकरांची विचारसृष्टी' हा लेख डॉ. फडके यांनी लिहिला आहे. तो *व्यक्ती आणि विचार* या त्यांच्या पुस्तकात समाविष्ट आहे (पृ. ८०-११७). संपादकाच्या विचारव्यूहाचे कोशात घडणारे दर्शन, अशा लेखनात येणाऱ्या अडचणी, सोसावी लागणारी उपेक्षा, कटुता, निंदा आदींचा निर्देश डॉ. फडके यांनी केलेला आहे. या सर्व मांडणीत, डॉ. केतकरांच्या व्यक्तिमत्त्वातला विक्षिप्त, हट्टाग्रही, दुराग्रही भाग सोडून दिला तर, डॉ. फडके यांचाही संशोधक सूर मिळताजुळता आहे असे वाटते.

या दृष्टीने या लेखातील डॉ. फडके यांचे खालील विधान पाहण्यासारखे आहे. डॉ. फडके लिहितात : (पृ. ८१) "ज्ञानकोशकार डॉक्टर श्रीधर व्यंकटेश केतकर यांचे ग्रंथ आज कोणी काळजीपूर्वक वाचले तर त्यालाही, *महाराष्ट्रीय ज्ञानकोशा*सारख्या मूलतः संकलनात्मक स्वरूपाच्या प्रचंड ग्रंथाच्या निर्मितीत केतकरांनी ऐन उमेदीची वर्षे घालवल्यामुळे त्यांचेही असेच झाले आहे काय, असे वाटल्याशिवाय राहणार नाही. ज्या जबरदस्त आत्मविश्वासाने, जिद्दीने, धडाडीने, कल्पकतेने, एकाग्रतेने व वेगाने केतकरांनी हा अभूतपूर्व उपक्रम हाती घेऊन तडीस नेला, त्याने त्यांचे जाणते समकालीन दिपून जाणे स्वाभाविक होते. आजच्या पिढीला तर केतकरांचा हा कामाचा झपाटा व अवाढव्य कर्जाचा बोजा उचलून ज्ञानकोशाचे तेवीस खंड छापण्याचा हा उद्योग अद्‌भुत कथेसारखाच वाटतो. स्वातंत्र्योत्तर काळात सर्व प्रकारची साधने दिली गेली असतानाही अनेक कोशांची कामे पुरी झालेली नाहीत. राजसत्तेचा वरदहस्त असताना, डझनावारी संशोधक सहायकांचा, अभ्यागत संशोधकांचा आणि प्रभारी संपादकांचा लवाजमा दिमतीला असताना, आणि लाखो रुपयांचा चुराडा करूनही, मी मी म्हणणारे प्रकांडपंडित नाना सबबी सांगून कोशाचे काम

रेंगाळण्याचे समर्थन करताना दिसतात." यातील शेवटच्या वाक्यातील अंगुलिनिर्देश हा स्पष्ट आहे. तो अनुचित आहे हे डॉ. फडके यांना मनोमन जाणवत असावे. कारण वरील वाक्याच्या पाठोपाठ त्यांचे वाक्य येते ते, "खरे म्हणजे ज्ञानकोशासारखी कामे तहहयात चालावयाची असतात!" असे आहे. (या ठिकाणी उद्‌गारचिन्हाचा अभिप्रायही संशोधनासाठी एक विषय ठरू शकेल. असो.) यामुळे असा अंगुलिनिर्देश करावयाचा तर असा शेरेवजा प्रच्छन्नपणे करण्यापेक्षा स्पष्टपणे व आशयाच्या तपशिलवार मूल्यमापनानंतरच केला जाणे उचित होईल हे डॉ. फडके यांच्यातील संशोधक अभ्यासकाला सहज मान्य होऊ शकेल असे वाटते. तसे लेखन डॉ. फडके यांनी या निर्देशाच्या संदर्भात केले असल्यास मला माहीत नाही. नसल्यास त्यांनी ते करावे असे सुचवावेसे वाटते. मला यात रस आहे; कारण 'या कोशातील विचारधारेची गुप्त सरस्वती अशी असावी की, डावी किंवा उजवी हुकूमशाही अधिकारावर आली तर हा कोश दडपून टाकावा असे त्या शासनाला वाटले पाहिजे' असे विधान मी *विश्वकोशाच्या* संपादकांच्या जवळ केले होते.

डॉ. फडके यांचा 'महाराष्ट्राचा विसाव्या शतकातील इतिहास' हा प्रकल्प ज्ञानकोश या स्वरूपाचा नसला तरी ज्ञानकोशाच्या मांडणीतून ज्या स्वरूपाचे फलित अंतिमतः प्राप्त व्हावे तशा आशयाचा आहे. त्याच्या अनेक खंडात्मक विस्तारावरूनही हे अपेक्षित आहे. यामुळेही डॉ. फडके यांच्या 'डॉ. केतकरांची विचारसृष्टी' या लेखाचे महत्त्व आहे. कारण त्यातून डॉ. फडके यांची अशा संशोधन-संकलन स्वरूपांच्या कार्याविषयीची भूमिकाही स्पष्ट होते.

काही मर्यादा

ही सर्व पार्श्वभूमी व प्रा. फडके यांनी निवेदित केलेल्या त्यांच्या विविध स्वरूपाच्या अडचणी लक्षात घेतल्यानंतर या प्रकल्पातील आतापर्यंतच्या त्यांच्या प्रसिद्ध झालेल्या खंडांचे महत्त्व अधिकच जाणवते. या राजकीय इतिहासाच्या घडणीमागे विविध गटांचे, पक्षांचे, विचारसरणींचे ताणतणाव शतकाच्या पूर्वार्धातही होतेच; परंतु स्वातंत्र्यआंदोलनाच्या रेट्याखाली ते दबून राहिले होते. स्वातंत्र्यसंपादनानंतर ते ताणतणाव कमी न होता उलट वाढलेच आहेत व आता दबून न राहता अधिकाधिक स्फोटक स्वरूप धारण करीत आहेत. यामुळे १९४७ नंतरच्या पाच खंडांचे लेखन अधिकच अवघड होत जाणार हेही स्पष्ट आहे. १९४८ ते १९६० हा सहावा खंड तर नजीकच्या भविष्यकाळात प्रकाशित होईल असे दिसते. संयुक्त महाराष्ट्राच्या चळवळीचा प्रा. फडके यांनी विशेष अभ्यास केला असल्यामुळेही या खंडातील त्यांच्या लेखनाविषयी कुतूहल आणि अपेक्षा निर्माण होतात.

प्रा. फडके यांचे स्फुट निबंधांच्या स्वरूपाचे लेखन तर पुष्कळच आहे. परंतु या कालखंडातील व्यक्ती व घटना यांविषयी ग्रंथरूपानेही त्यांनी विपुल लेखन केले आहे. आधुनिक महाराष्ट्राचा इतिहास हा गेली तीन दशके त्यांच्या संशोधनाचा विषय राहिलेला आहे. गत शतक-दीडशतकातील महाराष्ट्राच्या इतिहासावर प्रभाव पाडणाऱ्या सुमारे दहा नेत्यांची चरित्रे त्यांनी लिहिलेली आहेत. विसाव्या शतकातील महाराष्ट्राच्या इतिहासाची ही पूर्वतयारीच त्यांच्याकडून होत होती व तिचा त्यांनी पुरेपूर उपयोग करून घेतला आहे. त्या अभ्यासाच्या पार्श्वभूमीचे संदर्भ जेथे जेथे येतात तेथे त्यांचे लेखन अर्थातच अधिक कसदार आणि नेमके झालेले आहे.

दोन महत्त्वाच्या मर्यादा मात्र जाणवतात. पहिली मुखपृष्ठावरील शीर्षकाविषयीची. ती मर्यादा, बहुतेक, प्रकाशकांच्या दृष्टिकोणातून आली असावी. (प्रकाशकांनी अगत्यपूर्वक पार पाडलेली व यानंतरही अंगिकारलेली भूमिका लक्षात घेता खरे तर त्यांनाही या बाबतीत दोष लावता येणार नाही.) ग्रंथाचे शीर्षक 'विसाव्या शतकातील राजकीय महाराष्ट्र' असे असणे अधिक नेमके झाले असते. तिसऱ्या खंडापासून आत प्रथम पृष्ठावर उपशीर्षकात राजकीय इतिहास अशी नोंद करून याची भरपाई करण्याचा प्रयत्न काही प्रमाणात झाला आहे. परंतु शास्त्रकाट्याप्रमाणे प्रमाणभूत होऊ पाहणारे लेखन तशाच साक्षेपी शीर्षकाखाली प्रसिद्ध झाले असते तर अधिक उचित झाले असते.

दुसरी मर्यादा अधिक महत्त्वाची आहे व तिचा निर्देश या खंडांपैकी कोणत्याही खंडाच्या प्रस्तावनेत आढळत नाही याचे आश्चर्य वाटते. महाराष्ट्र म्हणत असतानाही प्रत्यक्षात बव्हंशी पश्चिम महाराष्ट्र हा विभागच इतिहासविषय राहिला आहे, ही ती मर्यादा होय. महाराष्ट्राचा विचार करताना आपण मुंबईसह महाराष्ट्र हे तर गृहीतकृत्यच मानतो, आणि मराठवाडा व विदर्भ यांचाही समावेश त्यात करतो. मुंबई, मराठवाडा व विदर्भ या तिन्हींच्याही समावेशात महाराष्ट्राचा राजकीय इतिहास खूपच अंतर्भूत आहे. मुंबईचा प्रश्न १९६० मध्ये निर्णायक

रीतीने निकालात निघाला. मराठवाडा आणि विदर्भ पश्चिम महाराष्ट्रासह १९४७ नंतरच्या कालावधीत जोडले गेले. यामुळे, निदान या पहिल्या पाच खंडांच्या बाबतीत यात फरक पडत नाही असे याचे उत्तर कल्पिता येईल. परंतु ते पुरेसे नाही. कारण नंतरच्या या घटनांचे धागेदोरे महाराष्ट्राच्या एकूणच (केवळ विसाव्या शतकातीलच नव्हे) इतिहासाशी जोडलेले आहेत, व या जोडणीतून निर्माण होणाऱ्या समस्यांना राजकीय अंगे तर आहेतच परंतु त्याखेरीज आर्थिक व सामाजिक अंगेही आहेत. या विवेचनाची खरी व्यापकता किती विशाल असावयास हवी हे यावरून लक्षात येईल.

या मर्यादांचा थोडासा वेगळा विचार करताना दोन गोष्टी लक्षात येतात. पहिली अशी की, या कालखंडात प्रामुख्याने पश्चिम महाराष्ट्रच या विभागात राजकीय क्षेत्रात अग्रेसर होता. लोकमान्य टिळकांच्या निधनापर्यंत तर, केवळ हे अग्रेसरत्वच नव्हे तर नेतृत्वही भारतीय स्तरावर मान्य होते. लोकमान्यांच्या नंतर भारतीय स्तरावरचे नेतृत्व महाराष्ट्र देऊ शकला नाही, परंतु तरीही आजच्या संयुक्त महाराष्ट्राच्या प्रदेशात पश्चिम महाराष्ट्रच राजकीय क्षेत्रात गाजत होता. या मर्यादेचे दुसरे अंग लक्षात येते ते असे की, डॉ. फडके यांच्या स्फुट शोधनिबंधांचे, पुस्तकांचे विषयही पश्चिम महाराष्ट्राशी संबंधित राहिलेले आहेत. मराठवाडा व विदर्भ येथील एखादा तोलामोलाचा संशोधक याच स्वरूपाचे काम त्या प्रदेशांविषयी करील तेव्हाच, कदाचित, हा ढळला आहे असा वाटणारा तोल खराच ढळला आहे की नाही हे अधिक स्पष्ट होईल. आज तरी पाचव्या खंडात 'निजामी प्रजेचा लढा' (पृ. ३२२-३५०) या प्रकरणात त्यांनी जो काही धावता आढावा घेतला आहे तेवढ्यावरच समाधान मानणे प्राप्त आहे.

विषयाची व्यापकता

जो अभ्यासाविषयाचा परिघ डॉ. फडके यांनी आपल्या नजरेसमोर ठेवला होता त्या दृष्टिकोणातून या मर्यादा विशेष जाणवतात. आधुनिक महाराष्ट्राच्या इतिहासाची मराठी अभ्यासकांनी केलेली आबाळ दूर करण्यासाठी हा संशोधन प्रकल्प हे पहिले पाऊल आहे. म्हणजे एका अर्थाने हा एक पथदर्शक प्रकल्प आहे. केवळ भौगोलिक महाराष्ट्रापुरता मर्यादित असण्यापेक्षा हा मराठी मातृभाषा असलेल्या लोकांचा राजकीय इतिहास असावा अशी त्यांची मनीषा आहे. यावरून त्याची डॉ. फडके यांच्या मनातील व्यापकता ध्यानात यावी. हा इतिहास मुख्यतः मराठी भाषकांचा असला तरी मराठी भाषकांचा लोकसमूह हा अखेर भारतीय जनतेचाच एक भाग असल्याने सबंध भारताच्या राजकीय इतिहासाच्या संदर्भात त्यांनी हा विचार केला आहे. याखेरीज कोणत्याही समाजातील राजकीय घडामोडी समजावून घेताना त्या समाजातील आर्थिक व्यवस्था व सामाजिक रचना यांचे त्यावर होणारे परिणाम, तसेच राजकारणाचेही अर्थव्यवस्थेवर व सामाजिक रचनेवर होणारे परिणाम लक्षात घ्यावे लागतात याचेही भान त्यांना आहे. हे सर्व डॉ. फडके यांनी पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत स्पष्ट केले आहे. तेथील त्यांच्या मांडणीचा आशय खालीलप्रमाणे आहे.

प्रा. फडके तेथे लिहितात :

(१) "खरे म्हणजे भौगोलिक दृष्ट्या महाराष्ट्र म्हणून आज ओळखल्या जाणाऱ्या भूप्रदेशाचा किंवा भारतीय संघराज्यातील एका घटकराज्याचा हा राजकीय इतिहास आहे असे म्हणण्यापेक्षा हा मराठी मातृभाषा असलेल्या लोकांचा राजकीय इतिहास आहे असे म्हणणे योग्य ठरेल. कारण इंग्रजी राजवटीत मुंबई इलाखा, मध्यप्रांत – वऱ्हाड या दोन प्रांतांप्रमाणेच हैद्राबाद संस्थानात विखुरलेल्या मराठी भाषकांच्या राजकीय कर्तृत्वाचा आलेख जसा यात काढला आहे तसाच बेळगाव, गोवा, बडोदे, ग्वाल्हेर, इंदूर, धार वगैरे ठिकाणच्या मराठी भाषकांनी बजावलेल्या कामगिरीचाही यात आढावा घेतला आहे. एवढेच नव्हे तर बंगाल, पंजाब वगैरे भारतातील दूरदूरच्या भूप्रदेशांत तसेच इंग्लंड, अमेरिका, जर्मनी यांसारख्या परदेशांत जाऊन मराठी भाषकांनी केलेल्या राजकीय कार्याचीही यात आवर्जून नोंद घेण्यात आलेली आहे." (पृ. सहा)

(२) "हा इतिहास मुख्यतः मराठी भाषकांचा असला तरी मराठी भाषकांचा लोकसमूह हा अखेर भारतीय जनतेचाच एक भाग असल्याने सबंध भारताच्या राजकीय इतिहासाच्या संदर्भात त्याचा विचार केला आहे." (पृ. अकरा)

(३) "भारतीय स्वातंत्र्यलढ्याचा विचारही जागतिक घडामोडींच्या संदर्भात करावा लागतो याचे अवधान ठेवून आंतरराष्ट्रीय राजकारणातील घडामोडींबद्दल आवश्यक तितके विवेचन केलेले आढळेल." (पृ. बारा)

अनुक्रमणिका

(४) "कोणत्याही समाजातील राजकीय घडामोडी समजून घेताना त्या समाजातील आर्थिक व्यवस्था व सामाजिक रचना यांचे त्यावर होणारे परिणाम, तसेच राजकारणाचेही अर्थव्यवस्थेवर व सामाजिक रचनेवर होणारे परिणाम लक्षात घ्यावे लागतात." (पृ. बारा)

(५) "मराठी भाषकांचा मुलूख त्रैवर्णिकांचा आहे असे स्वातंत्र्यपूर्वकाळात म्हटले जात असे. त्याचे कारण येथे व्यापारउदीम करणारे मराठी भाषक वैश्यवर्णीय संख्येने फारच थोडे होते. महाराष्ट्रातील व्यापार व प्रमुख उद्योग परप्रांतातून येथे येऊन स्थायिक झालेल्या पार्शी, खोजा, वोहरी, कच्छी, मेमन, गुजराती, मारवाडी आणि काही ठिकाणी कन्नडभाषक लिंगायतांच्या ताब्यात होता." (पृ. तेरा)

(६) "महाराष्ट्राचा राजकीय इतिहास घडविणाऱ्या त्रैवर्णिकांमध्ये संख्येने फारच थोडे असलेले ब्राह्मण, बहुसंख्य असलेले मराठा-कुणबी जातिगटाचे लोक आणि अस्पृश्य मानल्या गेलेल्या जातींतील महार या तीन जातींच्या लोकांचा मोठा वाटा आहे." (पृ. तेरा)

(७) "अखिल भारतीय राजकीय पक्षांच्या महाराष्ट्रातील शाखांच्या कार्याचा व वेळोवेळीच्या भूमिकांचाही समावेश राजकीय इतिहासात करावा लागतो." (पृ. तेरा)

(८) "शेतकरी कामगार पक्ष, शिवसेना यांसारख्या प्रादेशिक पक्षांचाही विचार करावा लागतो." (पृ. चौदा)

(९) "राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाच्या कार्याकडे व व्यक्तिशः या संघटनेच्या सदस्यांनी राजकारणात घेतलेल्या सहभागाकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही." (पृ. चौदा)

संकल्पित राजकीय इतिहासाची व्याप्ती किती असू शकते याचे प्रा. फडके यांनी येथे दिग्दर्शन केले आहे.

पाचव्या खंडाच्या प्रस्तावनेत प्रा. फडके या मांडणीत आणखीही काही भर टाकतात. ते लिहितात :

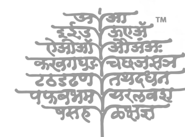
१) "इतिहासाच्या क्षेत्रातील या नव्या प्रवृत्तींची व प्रवाहांची मला थोडीशी माहिती असली तरी विसाव्या शतकातील महाराष्ट्राचा सलग, सविस्तर, साधार राजकीय इतिहास आजवर कोणीही लिहिण्याच्या फंदात पडलेले नाही ही सत्यस्थिती लक्षात घेऊन आपल्या परीने ही उणीव दूर करण्याचा प्रयत्न मी सुरू केला त्यालाही आता तीस वर्षे झाली आहेत." (प्रस्तावना : सात)

[या आधीच्या तीन पृष्ठांत त्यांनी या नव्या प्रवृत्तींची आणि प्रवाहांची माहिती थोडक्यात सांगितली आहे. आपल्या प्रयत्नाच्या मर्यादा प्रा. फडके यांनीच याप्रमाणे मान्य केलेल्या असल्यामुळे (प्रस्तावना : पाच ते सात) त्या गृहीत धरूनच अर्थात त्यांच्या लेखनाकडे पाहिले पाहिजे. परंतु त्या मर्यादा महत्त्वाच्या आहेत याचेही भान महाराष्ट्राच्या राजकीय इतिहासाचे महाराष्ट्रातील समस्यांची उत्तरे शोधण्यासाठी उपयोजन करताना आपण ठेवले पाहिजे. 'सलग' हे विशेषणही आपण लक्षात ठेवले पाहिजे. 'विलग' का होईना परंतु *ज्ञानकोश* व *विश्वकोश* यांनी महत्त्वाच्या त्या त्या कालखंडातील कोणत्या नोंदी घेतल्या आहेत व कोणत्या क्षमतेने हाताळल्या आहेत याचा अभ्यास करणे मनोरंजक व उद्‌बोधकही व्हावे.]

२) इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी १९१८ साली 'संशोधनाची सद्यःस्थिती' या शीर्षकाचा लेख प्रसिद्ध केला होता. या लेखाचा प्रा. फडके यांनी आदरपूर्वक निर्देश केला आहे. त्या संदर्भात प्रा. फडके लिहितात : "महाराष्ट्रातील इतिहासाबद्दलची राजवाड्यांची कल्पना केवळ राजकीय इतिहासापुरतीच होती असा समज करून घेणे किंवा देणेही अन्यायाचे ठरेल. महाराष्ट्राच्या इतिहास-संशोधनाच्या एकूण नऊ शाखा असल्याचे राजवाड्यांनी म्हटले आहे. (१) राजकीय, (२) लष्करी व आरमारी, (३) आर्थिक, (४) वाङ्मयीन, (५) धार्मिक, (६) देवधार्मिक, (७) सामाजिक, (८) शास्त्रीय, (९) कलिक (कला-विषयक)." (प्रस्तावना : पृ. आठ) या यादीत आणखीही भर टाकता येईल हेही प्रा. फडके यांना सहज मान्य होईल. यामुळे 'विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र' हे शीर्षक आतील विवेचनापेक्षा अधिक व्यापक आहे हेही त्यांना मान्य व्हावयास हरकत नसावी. हा मुद्दा याहून अधिक छेडण्याचे कारण नाही.

दुर्दैवी धोका

राजकीय इतिहासाच्या अभ्यासातील एक मोठी अडचण या प्रस्तावनेत प्रा. फडके यांनी सांगितली आहे आणि, दुर्दैवाने, आज ती वस्तुस्थिती आहे. प्रा. फडके लिहितात : "सत्तेवर असलेल्या राजकीय पक्षांच्या नेत्यांनाही खरोखरच भूतकाळात काय घडले हे जाणून घेण्याची इच्छा नसते. तशीच त्यासाठी





लागणारी सवडही नसते. त्यांच्या मनात रुजलेल्या नेत्यांच्या प्रतिमांना ज्यामुळे धक्का बसेल असे संशोधन व लेखन त्यांना मुळातच नको असते आणि कोणी केले तरी त्यांना ते नकोसे होते. नेत्यांप्रमाणे व नोकरशहांप्रमाणे सर्वसामान्य माणसांनाही सत्यापेक्षा मिथके फार प्रिय असतात. अलीकडच्या काळात तर कोणाच्या भावना केव्हा आणि कशामुळे दुखावतील याचा नेम राहिलेला नाही. धार्मिक, भाषक, प्रादेशिक आणि जातीय दुरभिमानाच्या आहारी जाऊन संशोधक-लेखकांची मुस्कटदाबी करण्याचे प्रस्थापितांचे तंत्र बरेच विकसित झाले आहे. केवळ मोर्चे काढून व पुस्तके जाळून, निषेध करणारी मंडळी स्वस्थ बसत नाहीत. लेखकाला दमदाटी, धक्काबुक्की किंवा मारहाण करणे, त्याच्या पुस्तकावर बंदी घालण्याची मागणी करून गप्प न बसता त्याच्या तोंडाला काळे फासणे असली गैरकृत्ये वाढत चाललेली आहेत. पारतंत्र्याच्या काळात महाराष्ट्रातील इतिहासकार जितक्या मोकळेपणाने संशोधन आणि लेखन करू शकत असत तितक्या मोकळेपणाने लिहिणे आता शक्य होऊ नये इतके झुंडशाहीचे सावट दिवसेंदिवस दाट होत चालले आहे. अशा असहिष्णू वातावरणात इतिहासाचे संशोधन व लेखन करणे म्हणजे घरचे खाऊन लष्करच्या भाकऱ्या भाजण्यासारखा उपद्व्याप ठरतो." (प्रस्तावना, पृ. बारा)

ही प्रस्तावना १० एप्रिल १९९७ रोजी लिहिलेली आहे. हा केवळ लष्करच्या भाकऱ्या भाजण्याचा प्रश्न नाही; त्या भाजण्याच्या प्रयत्नात स्वतःला भाजून घेण्याचे ते साहस आहे. हा धोका मोठा आहे. हा स्वीकारून विधायक दृष्टीने सत्य शोधणाऱ्या अभ्यासकांविषयी यामुळेच आदर वाटतो.

मांडणी

या सर्व मर्यादा लक्षात घेतल्यानंतर तपशिलाचे तरतमभावाचे आक्षेप आपोआपच बाजूला पडतात. परंतु तरीही, प्रा. फडके यांचे विवेचन संशोधन व संकलन अशा दोन स्तरांवर सरमिसळपणे चाललेले जाणवते. "विसाव्या शतकातील महाराष्ट्राच्या राजकीय इतिहासाच्या लेखनाची पूर्वतयारी करताना मी जी पुस्तके लिहिली त्यांतील पुस्तकांचा काही अंश संक्षेपाने दुसऱ्या खंडात समाविष्ट केला आहे" असे प्रा. फडके यांनी त्या खंडाच्या प्रस्तावनेत सांगितले आहे. असे होणे स्वाभाविकही आहे. परंतु असा विशेष अभ्यास ज्या ठिकाणी नाही त्या ठिकाणी तटस्थ परंतु निवडपद्धतीने केलेले संकलन असे स्वरूप त्यांच्या लेखनाला येते. अशा ठिकाणी अनेकदा निवेदनाला कृतक आवेशाचे लोकरंजनात्मक स्वरूप प्राप्त होते. त्या शैलीलाही काही महत्त्व आहे व स्वतःचे असे काही प्रभावाचे स्थानही आहे. परंतु संशोधकाचा स्तर व अशा निवेदकाचा स्तर यांत फरक आहे. प्रा. फडके यांच्याकडून दुसऱ्या प्रकारच्या निवेदनाची अपेक्षा नसल्यामुळे, मनोरंजन होते, व आश्चर्यही वाटते. अशी अनेक उदाहरणे आहेत. केवळ एकच उदाहरण वानगीदाखल द्यावयाचे तर पाचव्या खंडात गोवामुक्तीच्या संदर्भात लिहिताना प्रा. फडके लिहितात : "गोव्यातील सामान्य स्त्रिया पहाटे जात्यावर दळताना रचलेल्या ओव्यांत लोहियांचे नाव गुंफून म्हणून लागल्या, 'पहिली माझी ओवी, पहिले माझे फूल, भक्तीने अर्पीन, लोहियांना'. बोरकरांनीही लोहियांवर एक कविता लिहून त्यांचे स्तवन केले." (पृ. ३९०-३९१)

हे निवेदन रंजक आहे आणि मला तर ते विशेषच रंजक वाटते, कारण बाबू नाईक व शांता नाईक यांच्याबरोबर मी लोहियांच्या खानापूरच्या तळावर गेलो होतो. व बोरकरांच्या कवितेच्या

महात्मा गांधी आयलो रे
गोयात आमच्या पायलो रे
लोहियान् हाडलो बावटो ताजो
मडगाव शेरात लायलो रे

या ओळी मला अजूनही पाठ येतात, आणि तरीही प्रा. फडके यांच्या निवेदनपद्धतीने हे टाळावे असे आपले मला वाटते. त्यांचा पिंड वेगळा आहे. आणि 'जेनू काम तेनू थाय' हेच खरे.

संकलनात्मक रचनेचा एक परिणाम असा झाला आहे की, त्या त्या संदर्भात जी जी नावे सापडली त्यांचा त्यांचा समावेश तिथल्या तिथल्या यादीत ते करत गेले असावेत असे वाटते. कोणत्याही खंडाची नामसूची पाहिली की असा समज होतो. नामसूचीत एखादे नाव आढळले व आत पाहिले तर दीर्घ नामावलीत ते केवळ एक नाव असते. म्हणजे 'mentioned in the dispatches' यापलीकडे त्या जीवाला किंवा त्याच्या आप्तमित्रांना अधिक समाधान नाही व वाचकाला तर त्या नावाचा काहीच बोध होत नाही. यात ज्यांच्या नावांचा निर्देश राहून गेला त्यांच्यावर एक प्रकारे अन्याय होतो, हेही आणखी एक उरतेच.

संदर्भ टीपा, साधनग्रंथांची सूची, विषयसूची व नामसूची या अशा स्वरूपाच्या ग्रंथात आवश्यक असतात. तशा त्या

सर्व खंडांत आहेतही. अपवाद पाचव्या खंडाचा. त्या खंडात विषयसूची नाही. ती स्वतंत्रपणे छापून त्या खंडाच्या प्रतीत समाविष्ट करणे उपयुक्त होईल.

हे सर्व म्हटल्यानंतर, तपशिलासंबंधीची चर्चा आपल्याला येथेच थांबवता येईल. यानंतर एकेक विशेष अंग घेऊन त्याचा तपशिलात उदाहरण म्हणून विचार करणे या प्रकल्पाच्या सम्यक् आकलनाच्या दृष्टीने उपयोगी होऊ शकेल असे वाटते. परंतु त्यातील माझ्या मांडणीविषयीही प्रामाणिक मतभेद आणि वाद होऊ शकतात हे मला मान्य आहे.

काही शलाका

नामसूचीतून जसे काही प्रश्न निर्माण होतात त्याचप्रमाणे इतर उल्लेख-अनुल्लेखांतूनही होऊ शकतात. उल्लेखांच्या बाबत तर कटाक्षाने काळजी घ्यावी लागते. त्यात संदिग्धता राहिली तर त्या व्यक्तीला ते अन्यायकारकही होऊ शकते. कारण विपरीत सूचना त्यातून मिळू शकते. हे जसे व्यक्तीला अन्यायकारक होऊ शकते तसे गटालाही होऊ शकते. ओळींची मर्यादा लक्षात घेता व अपुऱ्या माहितीची अडचण लक्षात घेता काही प्रमाणात असे होणे अटळ आहे. अशी तारेवरची कसरत (किंवा skating over thin ice) काही वेळा करावी लागणे अटळ असते. परंतु ही वेधडक वृत्ती संशोधकी साक्षेपत्वाच्या पलीकडे जाते तेव्हा ती निवेदनाला गौणत्व आणते. पुन्हा केवळ उदाहरणे म्हणून या स्वरूपाच्या काही स्थळांचा निर्देश करता येईल.

१. "शाहू छत्रपतींनी अस्पृश्यता नष्ट करण्यासाठी जसे निर्भयपणे मनापासून प्रयत्न केले आणि त्यासाठी आवश्यक ती धडाडी आणि उपक्रमशीलता दाखविली तशी ब्राह्मणेतर चळवळीतील अन्य नेत्यांनी दाखविली नाही. ब्राह्मणांवर तुटून पडण्यास सदैव सिद्ध असलेली ब्राह्मणेतर चळवळीतील बहुतेक मंडळी अस्पृश्यतानिवारणाच्या कार्यात अंगचोरपणा करीत आणि तोंडदेखली सहानुभूती व्यक्त करण्यापलीकडे कसलीच कृती करीत नसत." (खंड दुसरा : प्रस्तावना, पृ. नऊ-दहा). (प्रश्न : 'बहुतेक' या सदरात न बसणारे हे कोण कोण होते? त्यांचा गौरवपूर्वक निर्देश का नाही? की कोणीच नव्हते?)

२. "आपल्या संस्थानातील शस्त्रधारी देशभक्तांच्या हाल-चालींची वित्तंबातमी काढून ती मुंबई सरकारला तत्परतेने कळविण्याचे कर्तव्य मांडलिक संस्थानिक म्हणून कोल्हापूरच्या शाहू छत्रपतींनी जसे अनेक वर्षे चोख पार पाडले, तसे सयाजीरावांनी केल्याचा पुरावा आढळत नाही." (खंड पहिला, पृ. २६७). या निर्देशात शाहू महाराजांच्या उपहासाचा सूर आढळून येतो. तो अनुचित आहे असे मला वाटते. याविषयीचे काहीसे सविस्तर विवेचन या लेखात मी पुढे करीन.

३. "हिंसक दंगलींचा भडका उडालाच तर त्या आटोक्यात आणण्यासाठी गांधीजींनी सुचविलेल्या आत्मदहनाच्या उपायाचा अवलंब करण्यास आपण आणि आपले मंत्रि-मंडळातील सहकारी तयार नाहीत, असे मुन्शींनी गांधीजींना सांगितले" (खंड चवथा, पृ. १७). येथील 'आत्मदहन' हा शब्द नीट तपासला पाहिजे. मंत्र्यांनी आपले प्राण दंगल शमविताना पणास लावले पाहिजेत अशी गांधीजींची भूमिका असे. प्रत्यक्ष दंग्याच्या खाईत उतरून प्रयत्न करणे हा एक मार्ग होता. ते स्वतः गांधीजींनी नौखालीत केले. आमरण उपोषणाचा प्रारंभ हा त्यांचा दुसरा उपाय होता. तसाही प्रयत्न त्यांनी आपल्या व्यक्तिगत जीवनात केला. 'आत्मदहना'चा मार्ग गांधीजींच्या तंत्रात बसत नाही म्हणून या निर्देशाविषयी अधिक कुतूहल वाटते.

४. "२२ जून १९४० रोजी मुंबईत येऊन सुभाषबाबूंनी बॅ. जिना, स्वातंत्र्यवीर सावरकर आणि डॉ. आंबेडकर यांच्या भेटी घेतल्या. हिन्दुस्थानात राहून तुरुंगवास सोसण्यापेक्षा परदेशात जाऊन सशस्त्र लढा सुरू करा, असा सावरकरांनी सुभाषबाबूंना सल्ला दिला. तो सुभाषचंद्रानी ऐकून घेतला. आपल्या मनातही तोच विचार घोळत असल्याची वाच्यता मात्र सुभाषबाबूंनी सावरकरांशी बोलताना केली नाही." (खंड पाचवा, पृ. ४९)

असा निर्देश वाचल्यानंतर मनात साहजिकच काही कुतूहले निर्माण होतात. बॅरिस्टर जिना, स्वातंत्र्यवीर सावरकर आणि डॉ. आंबेडकर हे तिघेही महाराष्ट्रातीलच व तिघेही आपापल्या क्षेत्रात सर्वमान्य अखिल भारतीय एकमेव नेतृत्व करणारे असल्यामुळे तर हे कुतूहल अधिकच गडद होते. बॅ. जिना, डॉ. आंबेडकर यांच्याशी सुभाषबाबूंची कोणत्या स्वरूपाची चर्चा झाली असेल? त्याविषयीची माहिती कोठे कशी मिळण्याची शक्यता आहे? या भेटींविषयी गुप्तहेर खात्याच्या काही नोंदी आहेत काय?

सुभाषवावूंच्या मनातही सावरकर यांनी त्यांना सुचविलेला मार्ग आधीपासूनच घोळत होता असे विधान कोणत्या आधारे करता येते? ते विधान खरे असल्यास ४ जुलै १९४० रोजी आपल्याला अटक होईल अशी परिस्थिती सुभाषवावूंनी का निर्माण होऊ दिली?

५. "पुढील काळात नावारूपाला आलेल्या तसेच १९३७च्या पूर्वीही हिंदुसभेच्या कार्यकर्त्यांत ब्राह्मणांचा मोठा भरणा असल्यामुळे महाराष्ट्रात तरी ब्राह्मणांचा पक्ष अशीच हिंदुमहासभेची प्रतिमा जनमानसात खोलवर रुजली. पन्नास वर्षांपूर्वी हिन्दुमहासभेत दाखल झालेल्या या कार्यकर्त्यांपैकी एक जयंतराव टिळक सोडले तर अन्य कोणी अधिकारपद मिळविण्यासाठी काँग्रेसच्या छावणीत डेरेदाखल झाले नाहीत. वरील कार्यकर्त्यांपैकी आजही जे हयात आहेत ते हिन्दुत्वनिष्ठच आहेत, जे दिवंगत झाले त्यांचीही हिन्दुत्वनिष्ठा कधी ढळली नाही." (खंड चवथा, पृ. २१३)

अशा प्रकारच्या निवेदनातून जयंतराव टिळक यांच्याविषयी एक विपरीत सूचन मिळते. ते डॉ. फडके यांना अभिप्रेत नसल्यास मांडणीत तशी काळजी घेतली जाणे आवश्यक होते. कदाचित अभिप्रेत असल्यास त्यांनी श्री. जयंतराव टिळक यांच्याकडून यासंवंधीचा खुलासा मिळवावयाचा प्रयत्न करावयास हवा होता. एरवी अशा स्वरूपाची सूचने त्या त्या व्यक्तीला अन्यायकारक होऊ शकतात.

६. "विनोवाजींची निवड पहिला सत्याग्रही म्हणून झाल्यानंतर गांधीजी विनोवांशी चर्चा करण्यासाठी परमधाम-पवनारला गेले..... विनोवांची भेट होताच गांधीजी त्यांना हसतहसत गुजरातीत म्हणाले, 'विनोवा, तुम्हाला कैद करण्यासाठी मी आलो आहे.' " (खंड पाचवा, पृ. ५१)

या संवादाविषयी प्रा. फडके यांनी विनोवाजींचे धाकटे भाऊ शिवाजीराव यांची साक्ष काढली आहे आणि ती महत्त्वपूर्णच आहे. परंतु या वेळच्या संवादातील जो भाग माझ्या कानापर्यंत आलेला आहे तो मला अधिक आकर्षक वाटतो. तो संवाद असा :

गांधीजींनी विनोवांना विचारले : "तुला आपली कामे आवरून सत्याग्रही म्हणून जाण्यास कधी सवड सापडेल?" विनोवाजींनी उत्तर दिले : "आपली आज्ञा मी मृत्यूसमान मानतो."

हा तपशील पुन्हा एकदा पारखून पाहण्याचे कुतूहल मला आहे व तो खरा असेल तर मूळ मांडणीत तो येणे अधिक युक्त झाले असते असे मला आपले वाटते. असो. हा अधिकृततेचा प्रश्न आहे तसाच तो प्रत्येकाच्या आवडीनिवडीचाही असू शकतो.

७. एक वेगळ्या पद्धतीचे उदाहरण पाहू. तिसऱ्या खंडामध्ये एप्रिल १९२९ मधील सार्वत्रिक संपाची माहिती देण्यात आली आहे (पृ. १८-१९). या सुमारे पानभर मांडणीतून प्रा. फडके यांची सहानुभूती नेमकी कोणाविषयी आहे हेच स्पष्ट होत नाही. हे स्पष्ट करताना अर्थातच त्यांना आपली भूमिकाही स्पष्ट करावी लागली असती. महाराष्ट्राच्या आर्थिक-राजकीय इतिहासाच्या अंगाचे ते एक महत्त्वपूर्ण विवेचन झाले असते. तटस्थ वृत्तीने केलेले केवळ ते एक निवेदन आहे असे म्हणावे तर ते त्या स्वरूपाचे असल्याचेही दिसत नाही. तो मजकूर असा :

"व्यक्तिशः लालजी (पेंडसे) संप करण्यास अनुकूल नव्हते, पण देशपांडे मास्तर आणि रणदिवे यांच्या अतिजहाल गटाने त्यांच्यावर मात केली. ३० एप्रिल १९२९ रोजी मुंवईतल्या ६१ गिरण्या संपामुळे वंद पडल्या होत्या. हा संप कसावसा दोन महिने चालला आणि अखेर अयशस्वी ठरला. नारायणराव जोश्यांच्या नेतृत्वाखालील युनियन आणि झाववालांच्या नियंत्रणाखाली असलेली युनियन तसेच मयेकरांचे गिरणीकामगार महामंडळ या संघटना या संपात कधीच सामील झाल्या नाहीत. मदनपुऱ्यातील मुस्लिम कामगार तसेच निरनिराळ्या गिरण्यांत काम करीत असलेले अस्पृश्य मानल्या जाणाऱ्या जातींचे कामगारही या संपात सामील झाले नाहीत. संपावावतची आपली भूमिका स्पष्ट करताना 'वहिष्कृत भारत' पत्रात डॉ. वावासाहेव आंवेडकरांनी लिहिले, 'युनियनपासून कामगारांना दोन पैसे अधिक मिळाले पाहिजेत, त्यांची स्थिती सुधारली पाहिजे, परंतु कम्युनिस्टांच्या लाल वावटेवाला म्हणून ओळखल्या जाणाऱ्या युनियनच्या पाचवीलाच संप पूजलेला असल्यामुळे गिरणी कामगारांना दोन पैसे अधिक मिळण्याऐवजी त्यांची सांपत्तिक स्थिती दिवसेंदिवस खालावत आहे. संप केव्हा, कशाकरिता करावयाचा याला काही ताळतंत्रच उरलेला नाही. हे

इतर वर्गांतल्या कामगारांना तूर्त कळत नाही. म्हणून बहिष्कृत वर्गातील कामगारांनी त्यांच्यावरोवर नाचून कसे चालेल?' हा संप पोटापाण्यासाठी चाललेला असता तर 'वहिष्कृत वर्गा'तील कामगार पूर्वीच्या संपात जसे सामील झाले होते तसेच याही संपात सामील झाले असते असे टीकाकारांना वजावून वावासाहेवांनी लिहिले, 'कम्युनिझम व कामगारवर्गाची चळवळ ही एक नव्हेत. आम्हाला कामगारसंघाची चळवळ अवश्य पाहिजे आहे. भांडवलशाहीशी कामगारांच्या वतीने झगडण्याची आवश्यकताही आम्हाला पूर्णपणे मान्य आहे. इतकेच नव्हे तर संप हेसुद्धा कामगारांचे एक कायदेशीर शस्त्र आहे असेच आम्ही समजतो. परंतु या शस्त्राचा जपून व योग्य वेळीच उपयोग करावयाचा असतो.' वावासाहेवांनी संपाला उघडउघड विरोध केला, तर त्यांच्या काही अनुयायांनी त्यांच्याही पुढे मजल मारली. नवीन असपृश्य मजुरांची भरती करण्यासाठी त्यांनी गिरणीमालकांकडून पैसे घेऊन संप फोडण्यात गिरणीमालकांना साहाय्य केले. गिरणी कामगार युनियनचे आघाडीचे नेते मीरतच्या तुरुंगात खितपत पडलेले, नव्या अननुभवी नेत्यांमध्ये दुफळी माजलेली, कामगारांमध्ये एकजूट नाही या स्थितीचा गिरणीमालकांनी फायदा घेऊन गिरण्या सुरू झाल्यावरही युनियनशी संबंधित कामगारांना कामावरून काढून टाकण्याचे सत्र चालूच ठेवले. यशाचे श्रेय घेण्यासाठी अनेकजण पुढे येतात, अपयशाचा धनी मात्र शोधावा लागतो. संप अयशस्वी होत असल्याचे पाहून अपयशाचे खापर लालजी पेंडशांच्या डोक्यावर फोडण्यात आले. त्यांची गिरणी कामगार युनियन मधून हकालपट्टी करण्यात आली."

या संपूर्ण परिच्छेदावरून काय बोध होतो? प्रा. फडके यांची स्वतःची भूमिका काय आहे? महाराष्ट्राच्या जडणघडणीच्या संदर्भात वेगवेगळ्या व्यक्तींनी, संघटनांनी घेतलेल्या भूमिकांचे मूल्यमापन ते कसे करतात? त्यांची धारणा गिरणीमालकांविरुद्धची व एकूण कामगारवर्गाविषयी सहानुभूतीची आहे हे स्पष्ट आहे. परंतु नारायणराव जोशी, झाबवाला, मयेकर यांच्या भूमिका कोणत्या व का होत्या? लालजी पेंडशांच्या विषयी प्रा. फडके यांच्या मनात करुणा का? ती व्यक्तिगत पातळीवर की धोरणात्मक पातळीवर? 'वावासाहेवांनी संपाला उघडउघड विरोध केला तर त्यांच्या काही अनुयायांनी याहीपुढे मजल मारली' असे मनात अंदेशा निर्माण करणाऱ्या शव्दप्रयोगाचे वाक्य प्रा. फडके का लिहितात? अशा पद्धतीचे गोंधळात टाकणारे विवेचन येते त्या ठिकाणी वाचकालाच आपली सावधानता सांभाळावी लागते.

८. महाराष्ट्रात आजवर दुर्लक्षित राहिलेल्या काही व्यक्तींचा प्रा. फडके यांच्या निवेदनात आवर्जून उल्लेख आलेला आहे ही या राजकीय इतिहासाची विशेष जमेची अशी वाजू आहे. एक महत्त्वाचे उदाहरण म्हणून श्रीधर टिळक यांचा निर्देश करता येईल. 'दोन गांधी' यापेक्षाही 'दोन टिळक' यांचे चित्रण अधिक प्रभावी होऊ शकेल असे श्रीधर टिळक यांच्याविषयी वाचताना वाटून गेले. त्यांच्याविषयी प्रा. फडके लिहितात (खंड तिसरा, पृ. २३६-२४०) :

"१९२७ मध्ये जोतिवा फुले यांच्या जन्मशताब्दीचे कार्यक्रम मुंबईत गाजले ते गिरगावातील प्रार्थना समाज मंदिरात आणि परळच्या तालचेरकरवाडीत झालेल्या सभांमध्ये लोकमान्य टिळकांचे धाकटे चिरंजीव श्रीधरपंत उर्फ वापू यांनी केलेल्या भाषणांमुळे. 'वावूराव फुल्यांचा जन्म महात्मा जोतिवांच्या कुळात झाला परंतु जोतिवांच्या कार्याचे रहस्य त्यांना समजले नाही. उलटपक्षी श्रीधरपंत, चिपळूणकर-टिळक सांप्रदायाच्या वातावरणात जन्मले आणि वाढले. परंतु त्यांनी जोतिवांच्या कार्याचे रहस्य ओळखले,' अशा शब्दांत 'जागृति'कारांनी या घटनेचे महत्त्व नोंदविले. राजकीय सुधारणेबरोवरच सामाजिक व धार्मिक सुधारणाही केल्या पाहिजेत हे आपले मत श्रीधरपंतांनी लोकमान्य हयात असतानाच मांडले होते. २५ मे १९२८ रोजी श्रीधरपंतांनी आत्महत्या केल्यानंतर डॉ. वावासाहेव आंवेडकर यांनी लिहिलेल्या मृत्युलेखात म्हटल्याप्रमाणे श्रीधरपंत 'राजकीय दृष्ट्या काही मवाळ नव्हते; जहाल, सुताळ आणि वेताल या सर्वांच्यापेक्षा ते फारच पुढे गेलेले होते.' केसरी-मराठा संस्थेच्या विश्वस्तांवरोवर चाललेल्या तंट्यामुळे श्रीधरपंतांची जेधे, जवळकर, ठाकरे, श्रीपतराव शिंदे आणि डॉ. आंवेडकर यांच्यावरोवर मैत्री जमली असे समजणे अन्यायाचे ठरेल. सामाजिक व धार्मिक प्रश्नांवद्दलच्या त्यांच्या पुढारलेल्या दृष्टिकोणामुळे

ते ब्राह्मणेतर चळवळीच्या तसेच दलित मुक्ती आंदोलनाच्या नेत्यांबरोबर सहकार्य करू लागले. महात्मा फुल्यांच्या जन्मशताब्दी उत्सवात बोलताना श्रीधरपंत म्हणाले, 'मी सत्यसमाजिस्ट नसलो तरी मी एक सत्यशोधक आहे; एवढेच नव्हे तर प्रत्येक व्यक्ती सत्यशोधक बनणे हे राष्ट्रहिताचेच आहे. महात्मा फुले हे जन्मास आले त्याच दिवशी भट पेशव्यांच्या भव्य वाड्याला आग लागली हा योग विलक्षण आहे.' सत्यशोधक समाजावर टिळकांच्या हयातीत आणि नंतरही नेहमीच केसरीने झोड उठविलेली असताना लोकमान्यांचे चिरंजीव महात्मा फुल्यांचे मुक्त कंठाने गौरव करीत असलेले पाहून सत्यशोधकांना व ब्राह्मणेतर पक्षाच्या मंडळींना 'काळाने सूड उगवला' असे वाटले. सूर्यापोटी शनी यावा तसे जन्मलेले श्रीधरपंत लोकमान्यांच्या धवल कीर्तीला काळिमा फासत आहेत असे टिळकभक्तांना वाटत होते तर श्रीधरपंत हे हिरण्यकश्यपूच्या घरी जन्माला आलेल्या प्रल्हादासारखे आहेत असे सत्यशोधक आणि ब्राह्मणेतर पक्षाचे लोक म्हणत होते."

श्रीधरपंतांना प्रा. फडके यांनी न्याय दिला हे उचितच झाले.

छत्रपती शाहूमहाराज आणि लोकमान्य टिळक

महाराष्ट्राच्या राजकीय इतिहासातून आजच्या महाराष्ट्राला आपल्या भविष्यकालीन घडणीविषयी काही बोध घ्यावयाचा असल्यास या संपूर्ण अर्धशतकाच्या इतिहासाचे विवेचन समन्वयाच्या अंगाने होत गेले पाहिजे असे मला वाटते. हे ओढूनताणूनच करावे लागेल असेही मला वाटत नाही. यासाठी तात्कालिक कटुता विसरून मूलभूत समस्यांची उकल करावयास मदत करणारे अनुकूल धागे शोधावे लागतील. शाहूमहाराज व लोकमान्य टिळक यांच्याविषयीची माझी मांडणी मी या ठिकाणी एक उदाहरण म्हणूनच करीत आहे. ती अन्य नेत्यांच्या बाबतीतही कमीअधिक प्रमाणात वापरता येईल असे मला वाटते.

या अर्धशतकाच्या पहिल्या दोन दशकांवर शाहूमहाराज व लोकमान्य या दोन महापुरुषांच्या प्रत्यक्ष नेतृत्वाचा प्रभाव होता. ते नसतानाच्या त्यानंतरच्या तीन दशकांतही तो तसाच राहिला. अन्य कारणांनी लोकमान्यांचा प्रभाव नंतरच्या कालखंडात गांधीयुगामुळे ओसरत गेला परंतु शाहूमहाराजांचा दलित समाजाच्या मानसावरील प्रभाव अजूनही कायम आहे. श्री. बाळासाहेब ठाकरे यांनाही आपण शाहूमहाराजांच्या चरणी नतमस्तक आहोत अशी ग्वाही द्यावी लागली हे या प्रभावाचे अगदी अलीकडचे दर्शन आहे.

शाहूमहाराज व लोकमान्य या दोन परस्परविरोधी व्यक्ती आणि शक्ती म्हणून त्यांच्या प्रतिमा महाराष्ट्राच्या समाजमानसात तयार झालेल्या आहेत. या दर्शनाचा परिणाम महाराष्ट्राच्या राजकारणावर विसाव्या शतकाच्या पहिल्या अर्धशतकात झालेला आढळून येतो. महाराष्ट्राच्या समाजकारणात तर अजूनही तो अस्तित्वात आहे. या दोघांच्याही प्रत्यक्ष उक्ती आणि कृती यांची निवड आणि मांडणी प्रत्येक गट आपापले तात्कालिक हित डोळ्यांसमोर ठेवून करीत असतो.

महाराष्ट्रातील आजच्या समाजपरिवर्तनाच्या दृष्टीने महत्त्वाची गोष्ट ही आहे की, ते दोघे राजकारणात, समाजकारणात व व्यवहारात अनेकदा कडवेपणाने एकमेकांच्या विरुद्ध उभे राहिले असले तरी त्या दोघांच्याही मनात परस्परांविषयी आदराचीच भावना होती. ही केवळ सभ्य उदारमनस्कता नव्हती. तिच्यात आपलेपणाचाही भाग होता.

लोकमान्य टिळक आणि क्रांतिकारक या आपल्या पुस्तकात (१९८५) प्रा. फडके यांनी केलेले विश्लेषण आपल्यालाही मान्य व्हावयास हरकत नाही. त्या पुस्तकातील पृ. १६ वरील विश्लेषणाचे तीन भाग पाडता येतील :

१) "काही झाले तरी शाहू छत्रपती इंग्रजांचे मांडलिक संस्थानिक होते. इंग्रज राज्यकर्त्यांचा रोष एका मर्यादेपलीकडे पत्करणे त्यांना परवडण्यासारखे नव्हते. बडोद्याच्या मल्हारराव गायकवाडांना किंवा पुढे इंदूरच्या शिवाजीराव होळकरांना जसे राज्य सोडावे लागले तसे शाहू छत्रपतींचेही झाले असते, म्हणून शिवाजी क्लबला आरंभी दिलेला आश्रय त्यांनी पुढे काढून घेतला. एवढेच नव्हे तर छत्रपतींनी शिवाजी क्लबच्या सभासदांना पकडून त्यांना कारावास भोगावयास लावला. तसे करण्याखेरीज त्यांना गत्यंतर नव्हते."

२) "१९०० सालानंतर वेदोक्त प्रकरणात आणि ताईमहाराज खटल्यात लोकमान्य टिळक आणि शाहू छत्रपती हे दोघे एकमेकांचे विरोधक बनले. तेव्हा लोकमान्य टिळकांना मानणारे शिवाजी क्लबचे बहुसंख्य ब्राह्मण सभासद हे

शत्रुपक्षाचे समजून त्यांचा शाहू छत्रपतींनी बंदोबस्त करणे अपरिहार्य होते."

३) "शाहू छत्रपतींची सामाजिक प्रश्नाबद्दलची भूमिका आणि कृती फार पुढारलेली होती. मात्र राजकीय प्रश्नाबाबत तितकीच पुढारलेली भूमिका घेणे आणि कृती करणे ते मांडलिक संस्थानिक असल्याने त्यांना शक्य नव्हते. याउलट लोकमान्य टिळक राजकीय प्रश्नाबाबत पुढारलेली भूमिका घेऊन परिवर्तनास अनुकूल कृती करत असले तरी सामाजिक प्रश्नाबाबत त्यांची भूमिका बोटचेपी होती आणि कृती परिवर्तनास प्रतिकूल ठरणारी होती. ही वस्तुस्थिती कोणाला आवडो वा न आवडो स्वीकारावयास हवी."

यातील 'आवडो' 'नावडो' या द्वंद्वात महाराष्ट्र त्या काळी घोटाळत राहिला आणि आजही राहिलेला आहे. तत्कालीन परिस्थितीच्या संदर्भात केलेले कार्य, स्वीकारलेल्या मर्यादा व त्या त्या व्यक्तीची मूलभूत धारणा यांचे भान न ठेवताच आपण त्यांच्या नावाने आपले रागद्वेष परस्परांवर उगवून घेत असतो. या स्थितीतून महाराष्ट्र विसाव्या शतकाच्या पहिल्या अर्धशतकात बाहेर पडलेला नाही व दुसऱ्या अर्धशतकातही तो तशाच वातावरणात घोटाळत आहे हे महाराष्ट्राचे दुर्दैव आहे. सर्वसमावेशक उदार समन्वयाची भूमिका घेतल्याशिवाय महाराष्ट्राला भारतात मानाचे स्थान तर प्राप्त होणार नाही; इतकेच नव्हे तर, आंतरिक स्वस्थता व प्रगतिपरताही साध्य करता येणार नाही.

यासाठी सर्व तात्कालिक मतभेदांच्या व संघर्षाच्या पलीकडे जाणारी परस्परांच्या मूलभूत शुद्ध हेतूविषयी व्यक्तिगत आदरभावना असणे आवश्यक ठरते. शाहू छत्रपती व लोकमान्य टिळक यांच्या मनांत ती तशी होती. म्हणूनच लोकमान्यांनी *गीतारहस्या*चे हस्तलिखित छत्रपतींच्याकडे दिले. त्या दोघांना परस्परांविषयी जितका विश्वास होता तितका त्यांच्या अनुयायांना नव्हता, किंबहुना असा असू शकेल असे त्यांचे आकलनही नव्हते. यामुळेच लोकमान्यांच्या निधनाची वार्ता ऐकताच शाहूमहाराजांना ती आनंदाची बातमी वाटेल असे त्यांच्या अनुयायांना वाटले. शाहूमहाराजांची प्रतिक्रिया काय होती?

मुंबई उच्च न्यायालयाचे माजी न्यायमूर्ती बॅरिस्टर शामराव तेंडोलकर यांनी आपली एक आठवण टिळकांच्या आठवणींच्या संग्रहात लिहिलेली आहे. (न्यायमूर्ती तेंडोलकर यांच्या निधनानंतर 'दुर्दैवी महाराष्ट्रा, तुझा रामशास्त्री न्यायमूर्ती तेंडोलकर गेला' हा आर्त लेख आचार्य अत्रे यांनी लिहिला होता.)

न्यायमूर्ती तेंडोलकर सांगतात : "लोकमान्य टिळकांच्या निधनाची वार्ता ज्या वेळी कै. छत्रपती शाहूमहाराज यांना समजली त्या वेळी मी त्यांच्याजवळ हजर होतो. छत्रपतींचा मुक्काम या वेळी शिकारीकरता रायबाग कँपात होता. मला विलायतेस जाणे असल्याने व छत्रपतींची आमच्या घराण्यावर कृपादृष्टी असल्याने विलायतेतील काही इसमांस ओळखीकरिता पत्रे मिळवावी म्हणून मी कोल्हापूरहून रायबागेस गेलो होतो. वाटेत मिरज स्टेशनवर लो. टिळकांच्या निधनाची वार्ता आम्हांस समजली व तेथे आलेली तार मी प्रत्यक्ष पाहिली. आमच्याबरोबर रायबाग कँपात जाणारे पंधरा-वीस इसम होते. त्या सर्वांना ही दुःखद बातमी माहीत होती. परंतु कँपात गेल्यावर ही बातमी छत्रपती-महाराज यांना कळवावी असे कोणाला वाटेना. मी माझे काम निवेदन केल्यावर 'बरें आहे. तुम्ही बसा', अशी मला आज्ञा झाली. त्यानंतर थोड्या वेळाने लोकमान्यांच्या निधनाची गोष्ट कोणसे पुटपुटला. त्याबरोबर "काय म्हणतोस रे?" म्हणून महाराजांनी प्रश्न केला व बातमी समजल्यावर "खोटे काहीतरी. लोक अशी बातमी हल्ली रोज उठवतात", असे महाराज म्हणाले. त्यावर, मी तार पाहिल्याचे सांगताच महाराजांना वाईट वाटल्याचे एकदम दिसून आले. इतक्यात एका इसमाने महाराजांना खूष करण्याच्या इच्छेने "बरे झाले. एक ॲजिटेटर कमी झाला!" असे उद्‌गार काढले. त्यावर एकदम गुरकावून महाराज म्हणाले, "फार शहाणा आहेस रे! I am only afraid that the agitation will now go into the hands of irresponsible persons." त्यानंतर महाराजांनी रायबाग महालास सुटी दिली व कँपात गोड वगैरे करावयास बंदी करून शिकारही बंद ठेवली ही गोष्ट प्रसिद्ध आहेच. लोकमान्यांनी थोड्याच दिवसांपूर्वी महाराजांना डायेबिटिसवरील एक औषध सांगितले होते. ही गोष्ट महाराज त्या वेळी बोलले. लोकमान्यांच्या निधनाच्या वार्तेमुळे महाराजांना इतकी अस्वस्थता निर्माण झाली होती की, त्यांनी "आता मला काही सुचत नाही. मग मी कोल्हापुरास आलो म्हणजे तुम्हांस पत्रे देईन" असे मला सांगून जाण्यास आज्ञा केली." (*लो. टिळक यांच्या आठवणी व आख्यायिका*, खंड तिसरा, संग्राहक-संकलक स.वि. बापट, १९२८, पृ.१७-१८)

लोकमान्य व छत्रपती यांच्या संबंधाविषयी हे लिहिले ते या कालखंडाचे एक उदाहरण म्हणून. सूर्य चटके देत नाही तितके तापलेली वाळू देते हा अनुभव महाराष्ट्राच्या राजकीय जीवनात अनेकदा आलेला आहे. आजही येत आहे. इतिहासाचा वापर वरदान म्हणून न करता शाप म्हणूनच करावयाचा ही महाराष्ट्राची प्रकृतीच आहे काय? शाहूमहाराज, टिळक यांच्यापासून ते डॉ. आंबेडकरांपर्यंतच्या सर्व राष्ट्रवंदित महाराष्ट्रीय पुढाऱ्यांच्या जीवनाच्या मूलभूत संदेशाचा विपर्यास अनुयायांकडून केला जाण्याचे दुर्भाग्य महाराष्ट्राच्या वाट्याला आलेले आहे. या दिशेने साक्षेपी वृत्तीने महाराष्ट्राचा विसाव्या शतकातील राजकीय इतिहास लिहिला जाणे निकडीचे आहे. प्रा. फडके यांचे हे पाच खंड काही प्रमाणात अशा स्वरूपाच्या निवेदनाचा प्रारंभबिंदू म्हणून मानता येतील.

कर्मवीर भाऊराव पाटील : दिशादर्शन

या स्वरूपाच्या मांडणीला दिलासा म्हणून कर्मवीर भाऊराव पाटील यांच्या जीवनातील महत्त्वाचे परिवर्तन उपयोगी आहे. डॉ. मा.पं. मंगूडकर आपल्या *कर्मवीर भाऊराव पाटील* या पुस्तकात लिहितात :

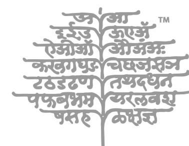
"कर्मवीर भाऊराव पाटील यांचा पिंड सत्यशोधक चळवळीत तयार झाला. या चळवळीच्या आघाडीवरील एक नेते म्हणून त्यांची प्रतिमा महाराष्ट्रात तयार झालेली आहे. काही प्रमाणात ते खरेही होते. परंतु आयुष्याच्या उत्तरार्धात त्यांच्यामध्ये महत्त्वाचे परिवर्तन झाले होते. महाराष्ट्रातील ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वाद नष्ट झाला, तरच महाराष्ट्राची खरी खरी प्रगती होईल असे त्यांना शेवटी शेवटी मनापासून वाटत होते. दुर्दैवाने त्यांच्या आयुष्यातील हा अत्यंत महत्त्वाचा बदल महाराष्ट्रासमोर ठळकपणे अद्याप आला नाही. परंतु त्यांच्या सहवासामध्ये असलेल्या अनेक मित्रांनी त्यांच्या जीवनातील हे परिवर्तन पाहिले होते व प्रत्यक्ष चर्चेतूनही त्यांनी हे स्पष्ट केले आहे."

डॉ. मंगूडकर पुढे लिहितात : "कर्मवीर भाऊराव पाटील यांच्या शिक्षणसंस्थेला १९५९ साली ५० वर्षे पूर्ण होत होती. या सुवर्णमहोत्सवाच्या निमित्ताने साताऱ्याच्या जिल्हा लोकल बोर्डाने २६ जुलै १९५८ रोजी कर्मवीर भाऊराव पाटील यांचा सत्कार-समारंभ आयोजित केला होता. या प्रसंगी कर्मवीर भाऊराव पाटील यांनी केलेल्या भाषणात त्यांच्या जीवनातील हे परिवर्तन स्पष्टपणे प्रतिबिंबित झाले आहे. महाराष्ट्राच्या विकासासाठी महाराष्ट्रातील ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वाद गाडून टाकला पाहिजे असे विचार त्यांनी स्पष्ट शब्दांत मांडले होते. त्यांचे हे भाषण या दृष्टीनें अतिशय बोलके आहे. ते आपल्या भाषणात म्हणतात : '१९१६ ते १९२२ च्या दरम्यान दक्षिण महाराष्ट्रात सत्यशोधक चळवळ जोरात फोफावली होती, याचे महत्त्वाचे कारण म्हणजे श्री छत्रपती शाहूमहाराज यांनी दिलेले प्रोत्साहन व सक्रिय सहानुभूती... माझा पिंड श्री शाहूमहाराजांच्या तालमीत सर्वार्थाने तयार झाला आहे. सत्यशोधक प्रचारक म्हणून मी उभा महाराष्ट्र पायाखाली घातला. ढोलकी, डफ, तुणतुणे घेऊन सत्यशोधकीय जलसे मी गाजवले व रंगवले. आता मात्र ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर वाद गाडून टाकण्याची वेळ आलेली आहे. त्या काळात घटना घडल्या त्या, त्या काळास अनुरूप अशा होत्या. त्या आता उगाळून उपयोग नाही. आता आमच्यापुढे कार्याचे डोंगरचे डोंगर उभे आहेत. ते डोंगर पार करण्याचे महत्कार्य आपणांस व विशेषतः तरुण पिढीस करावयाचे आहे. आता तो वाद मनात सुद्धा आणू नका. ब्राह्मणांचे नाव घेण्याचीसुद्धा आता जरुरी उरलेली नाही. त्यागाच्या थोर पीठिकेबाबत जागरूक राहून आमच्या कार्यकर्त्यांनी समाज-सेवेसाठी जीवन अर्पित केले पाहिजे ही या पिढीवर फार मोठी जबाबदारी आहे. पंडित जवाहरलाल नेहरू नेहमी म्हणतात, "Our generation is condemned to hard labour." त्याप्रमाणे या कार्यात माझ्या तरुण मित्रांनी सहभागी व्हावे व राष्ट्रपिता गांधीजींचे वारस जवाहरलाल यांचा आदर्श डोळ्यांपुढे ठेवून कार्य करावे. पुण्यात डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी व धोंडो केशव कर्वे यांनी फार मोठे कार्य केले आहे. शिक्षणक्षेत्रात मिशनरी वृत्तीने कार्य करण्याचा पायंडा महाराष्ट्रात प्रथम या संस्थांनी पाडला. तो आदर्श आपण डोळ्यांपुढे ठेवला पाहिजे.' "

महाराष्ट्रातील नव्या परिवर्तनाची अपेक्षा व्यक्त करणारी याहून अधिक स्पष्ट मांडणी ती कोणती असू शकते?

वाटचाल : समस्या

हे कार्य किती अवघड होऊ शकेल याचे दर्शनही थोडक्यात पाचव्या खंडाच्या अगदी शेवटच्या परिच्छेदातच मिळण्यासारखे आहे. परिच्छेदाचे शीर्षक 'भगवा झेंडा आणि संस्कृत भाषा' असे आहे.





परिच्छेद असा आहे :

"भगव्या झेंड्याची राष्ट्रध्वज म्हणून निवड व्हावी यासाठीही बाबासाहेबांनी प्रयत्न केले ते मुख्यतः मुंबईतील 'मराठा मंदिर' या संस्थेचे बाबासाहेब गावडे आणि मुंबई हिंदुमहासभेचे अनंतराव गद्रे व सीताराम केशव बोले यांनी डॉ. आंबेडकर यांना तशी गळ घातल्यामुळे. भारताचा नवा राष्ट्रध्वज कसा असावा हे ठरविण्यासाठी घटनापरिषदेने नेमलेल्या उपसमितीचे बाबासाहेब आंबेडकर हे एक सदस्य होते. त्या नात्याने त्यांनी भगवा झेंडा भारताचा राष्ट्रध्वज म्हणून निवडावा असे सुचविल्याचे सांगितले जाते. ते खरेही असेल. भगवा रंग हे वैराग्याचे आणि त्यागाचे प्रतीक असे मानले जाते. अखेर निवड झाली ती अशोकचक्रांकित तिरंगी राष्ट्रध्वजाची. या झेंडा प्रकरणाचे माहीतगार प्रबोधनकार केशव सीताराम ठाकरे यांनी २० ऑगस्ट १९४७ च्या 'नवशक्ती'त पत्र प्रसिद्ध केले. त्यात प्रबोधनकारांनी भोपटकर, अणे व खरे यांनी या प्रकरणात रस न घेतल्यामुळे खटपट फिसकटली असे म्हटले आहे. बाबासाहेबांना हवा होता तो शिवछत्रपतींचा भगवा झेंडा. प्रबोधनकारांनी लिहिले होते, 'राज्याभिषेकाच्या वेळी शिवाजीने फडकविलेला झेंडा साधा होता. त्यावर कसलेही चिन्ह नव्हते. आजही कोल्हापुरच्या शिवपरंपरेचा भगवा झेंडा चिन्हाशिवाय साधा भगवा असाच आहे.' हिंदुमहासभेचा भगवा झेंडा स्वातंत्र्यवीर सावरकरनिर्मित कृपाण-कुंडलिनी व स्वस्तिक चिन्हांकित होता. प्रबोधनकारांनी लिहिले होते, 'शिवाजीचा झेंडा निराळा आणि सावरकरांचा झेंडा निराळा. दोन्हींचा रंग भगवा असला तरी परंपरेचे इतिहास निराळे आहेत.' हिंदुधर्मावर बाबासाहेबांनी सदैव झोड उठवली असली तरी तो धर्म वगळून भारतीय संस्कृतीचा त्यांना अभिमान होता. ते अस्पृश्य जातीत जन्माला आल्यामुळे त्यांना शाळा-कॉलेजात संस्कृतऐवजी फारसी शिकावे लागले. मात्र घटनापरिषदेत त्यांनी संस्कृत ही राष्ट्रभाषा असावी, अशी सूचना मांडली होती. कारण संस्कृत भाषेवर प्रभुत्व असल्याखेरीज प्राचीन भारतीय साहित्य आणि अन्य ज्ञानशाखांत भारतीयांनी टाकलेली भर किती महत्त्वाची होती याचे आकलन होत नाही."

या केवळ एका परिच्छेदातून कडव्या वादाचे कितीतरी मुद्दे महाराष्ट्रात उपस्थित होऊ शकतात. हा परिच्छेद जसाच्या तसा देणे अकारण भांडणांना तोंड फोडण्यासारखे तर होत नाही, अशीही शंकेची पाल माझ्या मनात चुकचुकते आहे. (हे परीक्षण-चिन्तन कोणी वाचणार नाहीत व वाचणारेही नीट वाचणार नाहीत असा एक संरक्षक विश्वास मात्र माझ्या मनात आहे.) अशा समस्यांचे भान ठेवून परंतु त्यांच्या अतीत जाऊन सर्वांनी एकत्रित कार्य करण्याचा समय महाराष्ट्रात व भारतात आज आला आहे अशी माझी धारणा आहे. ते साध्य होऊ शकेल असा भाबडा आशावादही मी सतत बाळगत आलो आहे. अशा वेळी वाद मला वाऱ्याची दिशा आणि वेग यांचे आकलन होण्यासाठी मदत करतात.

निर्वाहः प्रतिपन्नवस्तुषु

प्रकल्पाच्या पहिल्या पाच खंडांचे काही समीक्षण आपण केले. सहावा खंडही (१९४७-१९६०) एवढ्यात प्रसिद्ध होईल. जसजसे वर्तमानकाळाच्या आपण अधिकाधिक जवळ येतो तसतसे वस्तुनिष्ठ काटेकोर निवेदन करणे उत्तरोत्तर अधिकाधिक कठीण होत जाते. याचे पुरावे पहिल्या पाच खंडांत अनेक ठिकाणी आढळतात. ते साहजिकही आहे. भूतकाळाच्या रागद्वेषांनी, समजगैरसमजांनी जेथे वर्तमान व्यापून टाकलेला आहे त्या ठिकाणी तर ते अनेक दृष्टींनी कठीण व साहसाचेही होते.

यामुळे प्रा. फडके यांनी हे कार्य हाती घेतले व अनेक अडचणी सहन करून एकहाती पूर्ण करण्याचा प्रयत्न ते करीत आहेत यासाठी त्यांचे अभिनन्दन तर केलेच पाहिजे; परंतु कृतज्ञही राहिले पाहिजे.

पाचव्या खंडातील आपल्या प्रस्तावनेचा प्रा. फडके यांनी लिहिलेला शेवटचा परिच्छेद मनाला चटका लावणारा आहे. ते लिहितात :

" 'हा नाद सोड सोड' असे आप्तमित्र वारंवार सांगत असताही तो सोडणे मला शक्य होत नाही. विद्यापीठाच्या विभागातील सर्वोच्च पद मिळेपर्यंत अनेक संशोधकांचा उत्साह टिकतो. ते एकदा मिळाले की तो पाहता पाहता ओसरतो. १९८० च्या अखेरीस पुणे विद्यापीठात महात्मा गांधी अध्यासनाचे प्राध्यापक म्हणून माझी निवड झाल्यानंतर आता आणखी संशोधन करण्याची काय गरज आहे असे विचारणारे व्यवहारकुशल प्राध्यापक मला भेटलेले आहेत. १९९१ साली मी सेवानिवृत्त झाल्यानंतर असे विचारणाऱ्यांची संख्या तर खूपच वाढत आहे. तरीही माझा संशोधन आणि लेखन करण्याचा नाद सुटता सुटत नाही. मी सोलापुरच्या ज्या हरिभाई देवकरण

शाळेत शिकलो त्या शाळेचे ब्रीदवाक्य होते 'हाती घ्याल ते तडीस न्या'. मी ते फारच मनाला लावून घेतले असल्यामुळे असावे बहुधा, या वृहत्प्रकल्पातील सहा खंडांचा पहिला टप्पा गाठण्याचा मी प्रयत्न करीत आहे."

हा टप्पा त्यांनी आता गाठलेला आहे. (सहावा खंड एवढ्यात प्रसिद्ध झालेला असेल किंवा होईल.) असे प्रकल्प अनेकहातीदेखील पूर्ण करणे अवघड असते. एकहाती प्रयत्नाला तर अनेक मर्यादा राहतात. एका सजग पुरोगामी विचारवंताचे निःपक्ष व निरपेक्ष प्रामाणिक निवेदन हेच अशा प्रयत्नांचे महत्त्व असते, व अशा प्रयत्नांच्या यशस्वितेची खरी कसोटीही असते. तपशिलांतील मतभेद दुय्यम असतात.

महाराष्ट्राला (व भारतालाही) प्रगतिपथावर वाटचाल करावयाची असेल तर त्याने ऐतिहासिक रागद्वेष उगाळत न बसता व तात्कालिक तपशिलांच्या व मतभेदांच्याही पलीकडे जावयास शिकले पाहिजे ही माझी दीर्घकालीन मूलभूत धारणा आहे. त्यामुळेही मला या प्रकल्पातील मांडणीचा मूलस्रोत स्वागतार्ह वाटतो. त्या दिशेने पूर्णपणे न जाणाऱ्या परंतु काही मार्गक्रमण करणाऱ्या सर्वांनीच त्या त्या टप्प्यापर्यंत तरी एकत्र काम करीत राहिले तरच आजच्या जागतिक व भारतीय परिस्थितीत आपला काही निभाव लागला तर लागू शकेल असे मला वाटते. अभिनिवेश सोडून केलेले इतिहासाचे लेखन जितक्या प्रमाणात होऊ शकेल तितक्या प्रमाणात ते उपयोगीच होते.

या दृष्टिकोणातूनही मला 'विसाव्या शतकातील महाराष्ट्र: राजकीय इतिहास' या लेखनप्रकल्पातील खंडांचे स्वागत करावेसे वाटते.

**





अनुक्रमणिका

डॉ. कसबे यांच्या विचारअभियानाचा 'युगान्त'?

शरद् पाटील

डॉ. रावसाहेब कसबेंचे विचारअभियान *डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि भारतीय राज्यघटना* (१९७७) पासून सुरू झाले. *हिंदू-मुस्लिम प्रश्न आणि सावरकरांचा हिंदुराष्ट्रवाद* (१९९४) पर्यंत त्यांच्या विचारअभियानाची चढती कमान होती. प्रस्तुत पुस्तकाने* त्यांच्या विचारअभियानापुढे 'युगान्त'चे प्रश्नचिन्ह उभे केले आहे.

विषय व पात्रता

कसबेंनी प्रस्तुत पुस्तकाचा विषय खालीलप्रमाणे स्पष्ट केला आहे : '... या ग्रंथात प्राचीन भारतीयांच्या प्रतिष्ठित यज्ञतंत्रापासून ते राज्यसंस्थेच्या उदयापर्यंत, त्यांच्या अनुषंगाने जे धर्मचिंतन झालेले आहे, त्याचा तपशील दिलेला आहे. त्यातून प्राचीन भारतीय समाजाचा विकासक्रम स्पष्ट व्हावा अशी अपेक्षा आहे.' (पा. ३७)

'प्रतिष्ठित यज्ञतंत्रा'ची जननी असलेल्या जादूचा (magic) त्यांनी उल्लेख केलेला असला (पा. २११) तरी जादूची परिणती प्रतिष्ठित यज्ञतंत्रात कशी होते याचे विवेचन त्यांनी केलेले नाही. प्रतिष्ठित यज्ञसंस्थेचे योगदान ऋग्वेदाने दिले (पा. १४३-१४४) असे ते मानीत असून त्यांची विवेचनकक्षा कुलसमाज व त्याचा धर्म ही आहे (पा. २, ११, ५३ इ.). तत्पूर्वीच्या सिंधुसमाजाची संभावना 'वर्गीय' अशी करून (पा. २४५) तो त्यांनी कक्षाबाह्य केलेला आहे. अथर्ववेद त्यांनी उपनिषदांपासून तोडून टाकलेला असल्यामुळे (पा. २१२) तो त्यांना अभ्यासबाह्य होतो. परंतु, त्यांना प्रमाणभूत असलेले गुरुदेव आर.डी. रानडे आपल्या *हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसॉफी* (खं. २) मध्ये अथर्ववेदसंहितेच्या पैप्पलाद शाखेत 'प्रश्नोपनिषद्'चा समावेश करतात, तर शौनक शाखेत मुण्डक, माण्डूक्य इ. उपनिषदांचा (पा. ३४). मुण्डक हे क्रांतिकारी असल्याचे स्वतः कसबे वारंवार सांगतात (पा. १६८-१६९). अथर्ववेदाचे एक नाव क्षत्रवेद असल्याचे सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव त्यांच्या *अथर्ववेदाचे मराठी भाषांतर* मध्ये सांगतात (पा. तेरा). क्षत्रचा मूळ अर्थ स्त्री असा होता हे मी *दासशूद्रांची गुलामगिरी* (यापुढे, *खं. १*) मध्ये दाखवले आहे. शेतीचा शोध जगभर स्त्रीने लावला हे सिद्ध झालेले आहे. तंत्राचा मूळ अर्थ शेती असा असून यज्ञतंत्र म्हणजे कृषिमाया (agricultural magic) असा होत असूनही अथर्ववेदाचा संबंध यज्ञतंत्रापासून तोडून टाकणे कितपत सयुक्तिक आहे? यज्ञतंत्र म्हणजे कृषिमाया हे स्पष्ट झाल्यानंतर यज्ञतंत्राच्या ऋग्वेदाचे कर्तृत्व, कसबे म्हणतात त्याप्रमाणे, पशुपालक आर्यांना (पा. ३९२) कसे देता येईल? ऋग्वेदाचे कर्तृत्व चातुर्वर्ण्यवादी आर्यांना देऊनही कसबे सांगतात की तो धर्मसंप्रदायातीत आहे (पा. ६७).

कसबेंच्या दृष्टीने कुलसमाजाचा अंत व राज्यव्यवस्थेचा उदय महाभारतकाळात होत असला (पा. ४३५), तरी ते आपले विवेचन महाभारतकाळानंतर किमान ३०० वर्षांनी झालेल्या बुद्धावर केंद्रीभूत करतात. बुद्ध व महावीराच्या काळात गणराज्ये होती, किंबहुना ते गणराज्यांची अपत्ये होते असे सांगून (पा. २५३-२५४), ते बुद्ध-महावीरानंतर ३०० वर्षांनी झालेल्या कौटिल्याने त्याच्या *अर्थशास्त्रा*त निरूपलेल्या गणराज्यांबाबतच्या धोरणाचाही परामर्श घेतात. (खरे पाहता कौटिल्य 'गण' हा शब्द चुकूनही न वापरता 'संघ' हा शब्द वापरतो. का, ते पुढे येईल.) ही गुप्तकाळापर्यंत (इ.स. ६००) चाललेली तथाकथित गणराज्ये कुलसंघ वा कुलसमाज होते काय याचा मात्र ते खुलासा करीत नाहीत.

या प्रदीर्घ कालखंडाचे साहित्य संस्कृत, पाली व अर्धमागधी या भाषांमध्ये आहे. म्हणून, या कालखंडावर लिहिणाऱ्याला हे साहित्य मुळातून समजावे अशी अपेक्षा असते. *अर्थशास्त्र* ची 'संस्कृत भाषा ही पाणिनीच्या संस्कृत व्याकरणाप्रमाणे नसल्याचे दिसते' असे कसबे कोणतीही ऑथॉरिटी उद्धृत न करता म्हणतात (पा. ४२२), त्यावरून त्यांचा पाणिनीय व्याकरणाचा अभ्यास असावा असे प्रथमदर्शनी मत होते. प्रस्तुत पुस्तकाचे पहिले हस्तलिखित डॉ. चिं.ग. काशीकर यांनी बारकाईने पाहिल्याचे, तर दुर्गाबाई भागवतांनी अंशतः पाहिल्याचे, आणि

* *मानव आणि धर्मचिंतन*, रावसाहेब कसबे, सुगावा प्रकाशन, पुणे ४११ ०३०, १९९६, मूल्य रु. ३५०.००.

डॉ. ज.र. जोशी, डॉ. आ.ह. साळुंखे, प्रा. रा.ना. दांडेकर इ. पंडितांनी मार्गदर्शन केल्याचे ते 'ऋणनिर्देश' मध्ये नमूद करतात. तरीही त्यांनी संस्कृत व पाली शब्द व मजकूर यांचा अर्थ लावण्यात घोडचुका केलेल्या आहेत. त्यांची निवडक उदाहरणे मी येथे देतो. घोड्याला अश्वमेध यज्ञात बळी दिले जात असले, तरी त्याचे मांस खाणे वर्ज्य होते असे वेधडक विधान कसबे करतात (पा. ३९५). ऋग्वेदाच्या अश्वमेधसूक्तांच्या १.१६२.१३ व १.१६३.६, ९ या ऋचा मारलेला घोडा खाण्यासाठी शिजवला जात असल्याचे निःसंदिग्ध वर्णन करणाऱ्या आहेत, हे सिद्धेश्वरशास्त्रींच्या उपरोक्त ग्रंथातील भाषांतरावरून दिसेल (पा. १५५-१५७). उषासूक्ताच्या १.१२४.७ या ऋचेतील 'गर्त' या शब्दासाठी यास्काने 'सभास्थाणु' असा जो पर्यायवाची शब्द दिला आहे त्याचा अर्थ कसबेंनी 'सभेत द्यूताचे फासे फेकणारा' असा रोमिला थापर व देवीप्रसाद चट्टोपाध्याय यांना अनुसरून चुकीचा लावला आहे. माझ्या *खं.१ भा.१* मध्ये मी सिद्ध केले आहे की, 'सभास्थाणु'चा अर्थ चौपट असा होतो. (यावर अधिक विवरण पुढे.)

'विदथ' हा शब्द ईश्वरवाचक 'विधाता' असा लिहून कसबेंनी त्याचे समीकरण गण, सभा, समिति व परिषद् यांच्याशी केले आहे (पा. ३९७). निघण्टु (३.१७५) व निरुक्त (१.७; ८.१२) यांनी विदथचा अर्थ यज्ञ असा दिला आहे. यज्ञ म्हणजे गणसभासदांची नियतकालिक परिषद (tribal assembly), तर सभा म्हणजे गणवृद्धांची नियमित बैठक (tribal council) हा सप्रमाण खुलासा मी *खं. १* मध्ये केलेला आहे.

मत्स्यगंधा सत्यवती ही कोळी जातीची असल्याचे कसबे सांगतात (पा. ३८५). बुद्धपूर्व काळात जात्योदय झालेला नसता सत्यवती ही कोळी जातीची कशी असू शकत होती? ती शूद्रवर्णीय होती असे मानले, तर तो काळ मातृसावर्ण्याचा असल्यामुळे, तिची चित्रांगद व विचित्रवीर्य ही मुले क्षत्रियवर्णीय ठरूच शकत नव्हती. ती दाशगणाच्या राजाची मुलगी होती आणि हा गण यमुनेत मासे मारून व यमुनावक्त्र शेती करून जीविका चालवीत होता याचा अर्थ हा गण कोळी जातीचा होता असा लावणे म्हणजे सुताने स्वर्ग गाठण्यासारखे आहे.

कसबे युयुत्सूऐवजी विकर्णाला वैश्यपुत्र म्हणून (पा. ५३) त्याला अनौरस लेखण्यापर्यंत मजल गाठतात, तर विदुर हा दासीपुत्र म्हणून दासशूद्र वर्णाचा असूनही त्याला कर्णाप्रमाणे सूतपुत्र म्हणजे वैश्यवर्णाचा लेखतात (पा. ४००). युयुत्सू हा धृतराष्ट्राला वैश्य स्त्रीपासून झाल्याने मातृसावर्ण्यामुळे वैश्यपुत्र वा वैश्य वर्णाचा ठरला, तर विकर्ण हा धृतराष्ट्राला गांधारीपासून झाल्याने क्षत्रियवर्णीय ठरला. महाभारतीय युद्धानंतर धृतराष्ट्र-पुत्रांपैकी युयुत्सू हा एकटाच जिवंत राहूनही तो वैश्यवर्णीय असल्यामुळे कुरूंच्या राजपदाला पात्र ठरला नाही.

बलराम हा राजा असल्याचे (पा. ४३९) कसबे कोणत्या पुराव्याधारे म्हणतात? कंसवधानंतर यादवांचे गणराज्य अराजक झाले एवढेच नाही, तर तेव्हापासून अराजक या नव्या गणसमाजप्रकाराचा कालखंड सुरू झाला. यादव हे ययातीला देवयानीपासून झालेल्या यदूचे वंशज. यदूने आपले तारुण्य ययातीला द्यायचे नाकारले म्हणून त्याचे वंशज अराजक होतील असा ययातीने त्याला शाप दिल्याची मिथ नंतरच्या इतिहासातून तयार झाली. या मिथचा वास्तव गाभा कसबेंनी शोधला नाही. उलट, कसबे आणखी विपर्यास करतात की, ययातीचे वार्धक्य त्याची मुलगी माधवी इच्या चार मुलांनी घेतले (पा. ३८२). महाभारत सांगते की, ययातीचे वार्धक्य त्याला शर्मिष्ठेपासून झालेल्या पुरूने घेतले.

कसबे साध्या संस्कृत श्लोकाचे कसे चुकीचे भाषांतर करतात याचे उदाहरण पा. ३४५ वर आहे. अर्जुनाने बालपणी भीष्माला पितावाचक 'तात' असे संबोधल्यावर भीष्माने त्याला 'तात' असे संबोधायची मनाई करीत सांगितले, की तो अर्जुनाच्या पित्याचा पिता आहे – 'न अहं तातस् तव, पितुस् तातोऽस्मि, भारत!' कसबे भाषांतर करतात, "...बाळा, मी तुझ्या वडिलांचा बाबा नाही, मी तर खरोखर तुझाच बाबा आहे." कसबे इरावती कर्वेंना नको तेथे प्रमाण मानतात. बाईंनी त्यांच्या *किनशिप ऑर्गनायझेशन इन इंडिया* (१९६८) या अभिजात ग्रंथात पा. ९२ वर या चरणाचे यथार्थ भाषांतर दिले असूनही कसबे त्याकडे दुर्लक्ष करतात.

कृष्णाने कर्णाला पांडवांकडे आणण्यासाठी राज्याबरोबर द्रौपदीचे प्रलोभन दाखवल्याचे सांगणारा जो श्लोक उद्योगपर्वात आहे त्याचे भाषांतर कसबे ठळक टाइपात असे करतात –

' "..**द्रौपदी पाच पांडवांकडे जशी पाच रात्री जाते तशी सहाव्या रात्री ती तुझ्याकडेही येईल. पांडवांप्रमाणे ती तुलाही संभोगसुख देईल.**" ' (पा. ४४०)

इरावती कर्वेंनी *युगान्त*मध्ये (१९७१) केलेले भाषांतर असे – ' "... पांडवातला सहावा म्हणून द्रौपदी तुझी होईल.

अनुक्रमणिका

(पष्ठं च त्वां तथा काले द्रौपद्युपगमिष्यति।);".....' (पा. २२०)

कसवेंनी चुकीचे भाषांतर करताना व्यक्त केलेले तत्कालीन स्त्रीपुरुषसंबंध व नीती यांचे आकलनही अनैतिहासिक व विकृत आहे. आदिम मानवसमाजापासून मालकी व वारसा – मग ते सामूहिक असोत की व्यक्तिगत – यासाठीच्या वाढत्या संघर्षातून विवाहसंस्था उदयाला आली व परिणत होत गेली. द्रौपदी जर पांडवांकडे लागोपाठ पाच रात्रीप्रमाणे गेली असती, तर तिच्या अपत्यांच्या पितृत्वनिश्चितीचा व राजपदाच्या वारसाहक्काचा प्रश्न निर्माण झाला असता. तो निर्माण होऊ नये म्हणून द्रौपदीशी विवाहानंतर पांडवांनी 'समय' (तत्कालीन करार वा कायदा) केला की, द्रौपदीने प्रत्येक पांडवाकडे ज्येष्ठकनिष्ठतेच्या क्रमानुसार एकेक वर्ष राहावे आणि जो दुसऱ्याच्या तिच्याबरोबरच्या एकांतात जाईल त्याने प्रायश्चित्त म्हणून बारा वर्षे वनवासात जावे (१.२११.२९, ३१). द्यूतात पांडव व द्रौपदी गुलाम झाल्यानंतर द्रौपदीने धृतराष्ट्रापाशी जो वर मागितला तो केवळ युधिष्ठिराच्याच अदासतेचा होता. त्याचे कारण सांगताना ती म्हणाली की, युधिष्ठिरापासून तिला झालेल्या प्रतिविंध्याला कोणी गुलाम लेखू नये. म्हणजे तोच पांडवांच्या राज्याचा वारस राहावा. पांडव व कृष्ण यांनी सौप्तिकपर्वाची कत्तल होऊ दिली याचे कारण, पुन्हा, पांडवांच्या राज्याचा वारस द्रौपदेय व्हावा की सौभद्रेय यासाठीचा संघर्ष हे कसे होते हे मी *रामायण-महाभारतातील वर्णसंघर्ष* मध्ये विशद केले आहे (पा. ४७-४८). बहुपतिकतेमुळेच ती पांडवांची महिषी व 'पत्नी' होती, तर पांडवांच्या व्यक्तिगत बायका केवळ 'जाया' होत्या. पत्नीचा मूळ अर्थ शासनकर्ती असा होता, तर जाया म्हणजे हक्कविहीन व्यक्तिगत बायको. स्त्रीसत्ते-पासूनच्या या संक्रमणाचा मी *खंड १* मध्ये घेतलेला मागोवा बुद्धिपुरस्सर दुर्लक्षिल्यामुळे कर्णाला द्रौपदीची 'लालूच' दाखवताना कृष्णाने तिच्या'शीलाचा सौदा केला असे कसवे म्हणतात : 'कृष्णाने कर्णाला द्रौपदीची लालूच दाखविताना केलेले वर्तन आणि द्यूताच्या प्रसंगी दुर्योधनाने आणि दुःशासनाने द्रौपदीशी केलेले वर्तन यांत काही गुणात्मक फरक आहे का, हे ज्याने त्याने शोधून काढावे. परंतु कृष्ण आणि दुर्योधन यांची स्त्रीकडे एक साधन म्हणून बघण्याची दृष्टी समान होती. त्यांच्या दृष्टीने राजकीय ईप्सित साध्य करण्यासाठी स्त्रीचा एक हत्यार म्हणून वापर करण्यात काहीही गैर नव्हते. दुर्योधनाने पांडवांना राजकीय दृष्ट्या अपमानित करण्यासाठी द्रौपदीला भरसभेत विवस्त्र करण्याचा प्रयत्न केला, तर कृष्णाने कौरवांच्या विरुद्ध पांडवांच्या विजयासाठी तिच्या शीलाचा सौदा करण्याचे ठरविले. द्रौपदीची लाज राखण्यासाठी तिला भरसभेत आपल्या दैवी सामर्थ्याने वस्त्रे पुरविणारा कृष्ण आणि कर्णाच्या पुढ्यात द्रौपदी विवस्त्र होईल असे कर्णाला आश्वासन देणारा कृष्ण, ही कृष्ण नावाच्या एकाच राजकीय मुत्सद्दी असलेल्या माणसाची दोन मानवी रूपे आहेत...' (पा. ४४०-४४१)

कृष्णाची ही दोन्ही रूपे जर मानवी होती, तर त्याने दैवी रूपाने द्रौपदीला वस्त्रे कशी पुरवली? वनपर्वात (१४) तो स्वतःच पांडवांना सांगतो की, द्यूताच्या वेळी तो शाल्वावर स्वारी करण्यात गुंतलेला होता. द्रौपदीला कुरुसभेत विवस्त्र केले गेले ही वस्तुस्थिती सांगायचे कसवे टाळतात याचे कारण द्रौपदीने विवस्त्रीकरणाचा सूड मागण्याऐवजी केशकर्षणाचाच सूड का मागितला याची उपपत्ती सांगावी लागेल, आणि ती केवळ मीच सांगितलेली असल्याने माझे ऋण मानायचा दुर्धर प्रसंग येईल, हे आहे!

स्त्रीपुरुषविषमतेबाबत दुर्योधन व कृष्ण यांचा विचार-व्यवहार सारखा होता हे कृष्ण गीतेत स्त्रियांना वैश्य व शूद्रांबरोबर पापयोनी म्हणतो (९.३२) यावरूनही स्पष्ट होते. पण, प्रश्न आहे कृष्ण द्रौपदीच्या शीलाचा सौदा करीत होता का, हा. विवाहाबद्दल धर्माच्या नावाखाली नैतिकतेचे दोन दृष्टिकोण त्या वेळी प्रचलित होते. द्रौपदीने बहुपतिक विवाह करणे हा द्रुपदाच्या दृष्टीने अधर्म होता, तर तो सनातन धर्म असल्याचे युधिष्ठिर उत्तरादाखल सांगतो – "एष धर्मो ध्रुवो राजन।" (१.१९४.३१). स्त्रीसत्ताकतेचा अवशेष असलेल्या या धर्मात व समयात कर्णाने सहभागी होणे म्हणजे द्रौपदीची बेअब्रू असेल, तर तिने अर्जुनेतर पांडवांपुढे नियतकाली नग्न होणे हीसुद्धा बेअब्रू ठरेल. २० व्या शतकाच्या प्रारंभापर्यंत शंकराचार्यांच्या केरळात ब्राह्मणेतर स्त्रियांना तेरापर्यंत नवरे करायचा हक्क 'मरुमकट्टायम्' कायद्यान्वये होता, तर नंबुद्री स्त्रियांना एकपतिकतेचे बंधन होते. मग काय मल्याळी ब्राह्मणेतर स्त्रिया दुःशील म्हणायच्या आणि ब्राह्मण स्त्रिया सुशील?

कसवेंनी कर्णाला काय, युधिष्ठिर व इतर पांडवांनाही अनौरस ठरवले आहे (पा. ३८६). कुंतीला नियोग करायची

आज्ञा देताना पंडू सहा प्रकारचे पुत्र औरस (बंधुदायाद) असल्याचे सांगतो – १) स्वयंजात, २) प्रणीत, ३) पुत्रिकासुत, ४) पौनर्भव, ५) कानीन व ६) भागिनेय (१.११९.३२-३३). कर्ण हा कानीन, म्हणजे कुंतीला कौमार्यात झालेला, तर युधिष्ठिरादी प्रणीत वा नियोगज. द्रौपदी स्वतः नियोगज वा अयोनिज होती. योगचा अर्थ, 'युजि योगे' या व्युत्पत्तीनुसार स्त्रीपुरुषसमागम असा होतो. स्त्रीसत्तेत योग मातृकुलाबाहेर होई. पितृसत्तेत या सहा योगांव्यतिरिक्तचे सहयोग अनौरस वा अबंधुदायाद बनले. स्त्रीसत्तेत स्त्रीची मालकी व वारसाहक्क यांना जपणारे योग होते, तर पितृसत्तेत पुरुषाची मालकी व वारसाहक्क यांना जपणारे. पण संक्रमणकालीन योग पितृसत्ता आल्यानंतरही मनुस्मृतीपर्यंत (इसवीप्रारंभ) चालू राहिले. नियोगला प्रथम निषिद्ध मनुस्मृतीने ठरवला. सत्यवतीच्या व्यास या कानीन पुत्राला कौरव-पांडव उघडपणे व आदराने पितामह लेखत होते, तर कुंतीने कर्णाच्या कानीनत्वाचे रहस्य तो मेल्यानंतर जलांजली देताना उघड केले. एका पिढीतील या बदलावरून भारतीय इतिहासात धर्माधर्माच्या संकल्पना किती झपाट्याने बदलत होत्या हेही दिसून येते. **म्हणून, इतिहासलेखकाचे काम अभ्यासाधीन कालखंडाच्या नीति-अनीतीच्या संकल्पनांवर अनैतिहासिक व आत्मनिष्ठ शेरेबाजी करायचे नसून त्यांचे विवरण वस्तुनिष्ठ ऐतिहासिक उपपत्तीने करायचे असते.**

मय हा एक कुशल कारागीर असल्याचे कसवे म्हणतात (पा. ४३१). मयाने पांडवांसाठी सभागृह असुर राजा वृषपर्वा याच्या प्लॅनवरून ८,००० किंकर नावाच्या राक्षस दासांकरवी चौदा महिन्यांत बांधले असे जे सभापर्व (३.३, १८, २८, ३७) सांगते, आणि तो स्वतःचे वर्णन ज्या 'विश्वकर्मा', 'शिल्पवतांवर' या विशेषणांनी करतो, त्यावरून तो कुशल कारागीर नसून आर्किटेक्ट होता हे स्पष्ट होते. ती सभा 'मयसभा' म्हणून ओळखली जात होती असे जे कसवे म्हणतात त्यावरून त्यांचे पाणिनीय व्याकरणाचे अज्ञान प्रकट होते. 'सभा राजाऽ-मनुष्यपूर्वा ।।' २.४.२३ ।। या सूत्रावरून अमनुष्य वा अनार्यांच्या सभांचे नाव नपुंसकलिंगात चाले – उदा., रक्षस् सभम्, पिशाच सभम् इ. – तर आर्यांच्या सभांचे नाव स्त्रीलिंगात – उदा., दाशार्हीसभा, इ. त्यांचे नाव आर्किटेक्ट वा राजाच्या नावावरून नाही, तर गणाच्या नावावरून पडे. भारतीय इतिहासाचे हे अनन्य द्वैत कसवेंनी अजिबात दुर्लक्षिले आहे.

वस्सकार ब्राह्मण हा दीघनिकायच्या महापरिनिब्बान-सूत्तानुसार मागध राजा अजातशत्रू याचा महामात्य असूनही कसवे त्याला अजातशत्रूचा सेनापती म्हणतात (पा. ४१६-४१७). त्याच्या उपस्थितीत बुद्धाने आनंदला वज्जीसंघगणाचे जे सात अपरिहानीय धम्म सांगितले, त्यातला पहिला होता वज्जींच्या महत्तरांच्या सन्निपात बहुलतेचा, म्हणजे जे निर्णय घ्यायचे ते सभागृहात महत्तरांच्या बैठका भरवूनच घ्यायचे. सन्निपात या पाली शब्दाचा अर्थ कसवेंनी सहभोजन असा चुकीचा लावला आहे (पा. ४१७).

पकुध कच्चायन हा बुद्धाचा एक समकालीन तीर्थंकर (दार्शनिक) अकृतवादी असल्याचे दीघनिकायच्या 'श्रामञ्ज-फलसूत्ता'ने नमूद केलेले असूनही तो 'अन्योन्यवादी' होता असे कसवे सांगतात (पा. ३३५). महावीर हा विदेहांच्या ज्ञातृचा (phratriarch) पुत्र असल्याचे जैन साहित्याने स्पष्ट केले असूनही कसवे त्याला 'नाथपुत्र' असे अर्थहीनपणे म्हणतात (पा. ३३५).

गतसमाजव्यवस्थेचे काही शब्द नव्या समाजव्यवस्थेत आपले रूप (form) कायम ठेवून बदलत्या अर्थाने चालू राहतात. गणिका या शब्दाचा स्त्रीसत्तेत अर्थ गणाची राणी असा होता. पुरुषसत्ताक गणसमाजात ती जरी वेश्या बनली, तरी तिचे धार्मिक महत्त्व चालू राहिले. वैशालीची गणिका अंबपाली या स्थित्यंतराचे उदाहरण कशी आहे हे मी *खंड १* मध्ये स्पष्ट केले आहे. सामंतप्रथेत मात्र तिचे धार्मिक महत्त्व नामशेष होऊन ती उत्तमा वेश्या कशी बनली हे मी *जातीव्यवस्थाक सामंती सेवकत्व* (यापुढे, *खंड २*) मध्ये दाखवले आहे. रूपाजीवा मात्र सामंतप्रथेतली द्वितीय श्रेणीची वेश्या होती. पण, कसवे या दोन्हींचा ऐतिहासिक व सामाजिक संदर्भ लक्षात घेत नसल्याने, त्या दोन्हीत ते फरक करीत नाहीत (पा. ४१८).

तसेच ते एका थेरगाथेचे करतात. तिचे ओल्डेनबर्गनी केलेले जे भाषांतर कसवेंनी उद्धृत केले आहे (पा. ३३८), त्यात 'भतको' या पाली शब्दासाठी servant हा शब्द योजलेला आहे. भतकोचा अर्थ, खरे म्हणजे, रोजंदार शेतमजूर असा होतो. पण, कसवेंनी या गाथेचे मुक्तछंदात भाषांतर करताना भतकोसाठी 'दास'हा निखालस चुकीचा शब्द योजलेला आहे (पा. ३१२). दासप्रथाक वर्णसमाजातील मुमुक्षूंनी भिक्षू व्हायला बुद्धाने दासमुक्तीची उपमा वारंवार दिलेली आहे. **भिक्षुभिक्षुणींचा**

संघ हा दासप्रथाक वर्णव्यवस्थान्ताच्या जीवनदानींचा असल्यामुळे ही उपमा समाजक्रांतीची वास्तवदर्शी होती, तर जीवन्मुक्त भिक्षुभिक्षुणींनी आपल्या जीवनाची अखेर भतकच्या रोज मावळण्याशी करणे हे वास्तवदर्शी होते.

नव्या जातिव्यवस्थाक सामंतप्रथेचा पहिला ज्ञात अर्थशास्त्रकार कौटिल्य याच्या एका मोक्याच्या वचनाचे भाषांतर करताना कसबे आणखी अशीच गफलत करतात –

'.... "सारचित्रबहुपण्यो दण्डकरसहः कर्मशीलकर्षकः अबालिशस्वामी अवरवर्णप्रायः।" म्हणजे जनपदात कर भरणारे आणि राजाचा दण्ड सहन करण्याची आर्थिक क्षमता असलेले श्रीमंत व्यापारी, समजदार मालक आणि मेहनती शेतमजूर यांच्याबरोबर अवर्ण, म्हणजे नीच वर्णाच्या समुदायाची संख्या अधिक असावी. याचा अर्थ कौटिल्याच्या काळात जंगलात राहणाऱ्या आदिवासी टोळ्यांना वर्णव्यवस्थेत आणून त्यांच्या श्रमशक्तीच्या साहाय्याने शेतीतील उत्पन्न वाढविण्याची प्रक्रिया वेगाने सुरू झाली होती...' (पा. ४१६)

आदिवासींना वर्णव्यवस्थेत आणले जात होते या कसबेंच्या विधानाचा अर्थ होतो कौटिल्याचा काळ वर्णव्यवस्थेचा होता. बुद्धकाळातच वर्णव्यवस्था जाऊन जातिव्यवस्था सुरू झाली होती. चातुर्वर्ण्य मग केवळ 'पिजन-होल'चे, येणाऱ्या नवनव्या जातींची वर्णवार व्यवस्था लावायचे, काम करू लागला. म्हणजे, वर्णव्यवस्था ही इतःपर उत्पादनव्यवस्था न राहता ते काम मग जातिव्यवस्था करू लागली. कृषक आदिवासी जमाती शेतकरी जाती म्हणून व अकृषक आदिवासी जमाती शेतमजूर जाती म्हणून जातिव्यवस्थेत समाविष्ट होण्याची ही प्रक्रिया होती. कसबेंनी 'अवरवर्ण'च्या जागी 'अवर्ण' हा शब्द घुसडून त्याचा अर्थ नीचवर्णीय व आदिवासी टोळ्या असे दोन्ही घेतले आहेत. शून्य भूमीवर वसाहत करताना अवरवर्णाची, म्हणजे शूद्र वर्णाची, अधिकता असावी असे कौटिल्य सांगतो : 'तस्यां चातुर्वर्ण्य-अभिनिवेशे सर्वभोगसहत्वाद् अवरवर्णप्राया श्रेयसी।' (७.११) 'कर्षक'चा शेतमजूर असा चुकीचा अर्थ कसबेंनी घेतला आहे. नवी जनपदे स्थापताना खेडी 'शूद्रकर्षक-प्राय', म्हणजे शूद्र शेतकऱ्यांचे संख्याधिक्य असलेली असावीत असे कौटिल्य सांगतो (२.१). या शूद्रवर्णीय शेतकऱ्यांची वैश्यवर्णीय शेतकऱ्यांशी तुलना केल्याशिवाय अर्थ स्पष्ट होणार नाही. ७ व्या शतकापासून जातिव्यवस्थेचे जरठीकरण सुरू होईतो चातुर्वर्ण्याच्या चौकटीनुसार वैश्य हे कृषी व वाणिज्य दोन्ही करीत होते. पाली साहित्य त्यांना 'कस्सक गहपतिको', म्हणजे शेती करणारे व्यापारी, असे म्हणते. शिवाय जित वा विघटित संघगणांची – कालामांसारखी – खेडी होती. यांना नंतर मिरासदार शेतकरी जाती म्हटले जाऊ लागले. 'अबालिशस्वामी' या सामासिक शब्दाचा अर्थ कसबे काय, कोणाही प्राच्यपंडिताला लावता आलेला नाही. स्वामीचा अर्थ *अर्थशास्त्रा*त इतरत्र राजा असा होत असला तरी येथे मालक असा होतो याबाबत दुमत नाही. पण, मालक म्हणजे कोण? शेतमालक खेड्यात अनेक असल्याने ते एकवचनात येऊ शकत नाहीत. भारतीय इतिहासाचे कोसांबींनी केलेले समग्र असो की रा. श. शर्मांसारख्यांनी केलेले केवळ सामंतप्रथेचे असो, सर्व विवरणे वर्गीय अन्वेषणपद्धतीने झालेली असल्याने भारतीय समाजाचे वास्तव अस्पृष्टच राहिलेले आहे. इसवीपूर्व २ ऱ्या शतकाच्या *मिलिन्दपञ्हपालि*मधील एका रूपककथेत ग्राममुख्याला 'ग्रामसामिको' म्हटलेले असून मिरासदार शेतकऱ्यांना 'गामिका' म्हटलेले असल्याचे मी *खं.* २ मध्ये दाखवले आहे (पा. ३३-३४). ग्रामस्वामी चांगले असत व वाईटही; पण, चांगला वा वाईट दोन्ही नसलेल्या ग्रामभोजकाला ग्रामीण अदबीने "स्वामिना स्मः सुखिता" असे म्हणत असल्याचे वसुबंधूने (४थे शतक) त्याच्या *अभिधर्मकोश*मध्ये नमूद केले आहे. म्हणून, कौटिल्याने मुद्दाम 'अबालिश-स्वामी' हा शब्दप्रयोग ग्रामस्वामीला उद्देशून केला आहे.

निराकरण व अन्वेषणपद्धत

उपरोक्त विवेचनावरून कसबेंच्या अन्वेषणपद्धतीचा प्रश्न उपस्थित होणे अपरिहार्य आहे. डॉ. सदा कऱ्हाडे, प्रा. या.वा. वडस्कर यांच्याप्रमाणे कसबेंनी माझ्याअगोदर मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकर-वादाचा पुरस्कार केला होता ही वस्तुस्थिती आहे. पण, तो पुरस्कार समन्वयाच्या विचारसरणीच्या स्वरूपातला होता. १९७२ साली लिहिल्या गेलेल्या *दास-शूद्रांची गुलामगिरी* या माझ्या पुस्तकाचा १ला भाग १९८२ साली मूळ इंग्रजीत व मराठी अनुवादात प्रसिद्ध झाला, तरी *नवभारत* मध्ये तो १९७४-७६ दरम्यान क्रमशः प्रसिद्ध झाला होता. त्याने मार्क्सवाद-फुले-आंबेडकरवादाच्या बहुप्रवाही अन्वेषणपद्धतीची फलप्रदता सिद्ध करून दाखवली असली, तरी सत्यशोधक कम्युनिस्ट पक्षाच्या (१९७८ साली) स्थापनेनंतर मला हे सापेक्षतः नवे तत्त्वज्ञान असल्याचे सिद्ध करायचा जो संघर्ष करावा लागला

अनुक्रमणिका





त्यातून ते विकसित झाले. कसबेंचे *आंबेडकर आणि मार्क्स* हे पुस्तक १९८५त प्रसिद्ध झाले असले, तरी त्यांची *माफुआं*ची मांडणी समन्वित विचारसरणीच्या पलीकडे, तत्त्वज्ञान वनण्यापर्यंत, गेली नाही. त्यानंतर ते ओशोवादाकडे आकर्षित झाले, आणि *हिंदू-मुस्लिम प्रश्न आणि सावरकरांचा हिंदुराष्ट्रवाद* (१९९४) या पुस्तकात त्यांनी माधव गाडगीळ व रामचंद्र गुहा यांच्या ब्रिटिशपूर्व पर्यावरण संतुलनाचे श्रेय जातिधर्माला देणाऱ्या *थिस फिशर्ड लँड* (१९९३) या पुस्तकाची पर्यावरणवादी अन्वेषणपद्धत मार्क्सवादी अन्वेषणपद्धतीपेक्षा पुढारलेली असल्याची भलावण करून मला जातीयवादी लेखले आहे. ओशोवादाला अनुसरून त्यांनी प्रस्तुत पुस्तकात बुद्धाच्या व बौद्धवादाच्या समाजक्रांतिकारी अंगाकडे दुर्लक्ष करून 'विपश्यने'वर कसा भर दिला आहे हे मी पुढे दाखविणार आहे.

डॉ. आंबेडकरांनी *हू वेअर दी शूद्राज* (१९४६) मध्ये उपनयनवंचित क्षत्रियांमधून शूद्र वर्ण निर्माण झाला हा जो निष्कर्ष काढलेला आहे तो कसबेंनी रास्तपणे नाकारला असला (पा. २४८), तरी आंबेडकरांना पडलेल्या भारतीय समाजाच्या या महत्तम प्रश्नाचे कसबे उत्तर देऊ शकलेले नाहीत. आंबेडकरांच्या नकारात्मक अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धतीला ते विधायक अब्राह्मणी अन्वेषणपद्धतीचा पर्याय उभा करू शकलेले नाहीत; एवढेच नाही, तर ती नकारात्मक अन्वेषणपद्धत ते प्रस्तुत पुस्तकात ब्राह्मणी शैलीने वापरताना दिसतात. तसेच प्रस्तुत पुस्तक मार्क्सलाही अर्पण करूनही, मार्क्सोक्त आशियन उत्पादनपद्धती व **ठोकळेबाज** ऐतिहासिक भौतिकवाद भारताला गैरलागू असल्याचे रास्तपणे म्हटलेले असले (पा. ३७, १२९-१३०) तरी, मार्क्सवादाच्या एकप्रवाही वर्गवादी अन्वेषणपद्धतीची कास त्यांनी ब्रिटिशपूर्व काळासाठीही सोडलेली नाही हे मी दाखवणार आहे.

कसबेंच्या प्रस्तुत पुस्तकाचा मुख्य आधार डॉ. रोमिला थापर यांचे *फ्रॉम लीनिएज टु स्टेट* (१९८४) हे पुस्तक असल्याचे स्वतः कसबेंनीच नमूद केले आहे (पा. ४५९). थापर या मार्क्सवादी इतिहासज्ञा म्हणून सुप्रसिद्ध असल्या, तरी त्यांनी, मॉर्गन व एंगल्सच्या काय, काशी प्रसाद जयस्वालांच्याही विरोधात जाऊन, गणसमाजाऐवजी कुलसमाज (लीनिएज) हेच प्राचीन जागतिक व भारतीय समाजाचे खरे वास्तव असल्याचे जे प्रतिपादन केले आहे ते घंगाळातील अस्वच्छ झालेल्या पाण्याबरोबर स्नात बालकालाही फेकून देण्यासारखे आहे. जुन्या पिढीतील एकमेव अवशिष्ट मार्क्सवादी इतिहासज्ञ डॉ. रामशरण शर्मा यांनी *एकॉनॉमिक ॲण्ड पोलिटिकल विकली* (१-६-८५) मध्ये परीक्षण लिहून निर्मितिक्षम मार्क्सवादी म्हणून थापरांचा गौरव केलेला पाहता पारंपरिक मार्क्सवादी पंडितांमधील नकारात्मक असंतोषाची व उद्रेकाची कल्पना येते. 'रोग हेल्याला अन् डाव पखालीला' अशी जी म्हण खेडेगावांमध्ये आहे त्याप्रमाणे हे चालले आहे. **वर्गेतर व वर्गपूर्व समाजांच्या आकलनासाठी मार्क्सच्या एकप्रवाही वर्गीय अन्वेषणपद्धतीचा बहुप्रवाही अन्वेषणपद्धतीत विकास करण्याऐवजी वर्गवादी अन्वेषणपद्धतीची कास न सोडता हे पंडित तिची कालातीत योगदानेच नाकारू पाहत आहेत.** थापरांचा परामर्श मी *खं.* २ च्या 'नांदी व निराकरण' या प्रकरणात घेतलेला आहे. पण त्यापासून बोध न घेता कसबेंनी या उच्चभ्रू मार्क्सवादी पंडितेचे अपंडिती अनुसरण केले आहे.

प्राचीन भारतीय समाजातील 'इतिहासजन्य द्वैत'ही वर्गीय होते असा सरसकट निष्कर्ष कसबे काढतात – 'मानवी समाजात निर्माण झालेले हे **वर्गीय** अंतर्विरोध म्हणजेच मानवी विकासक्रमातून मानवाला मिळालेले इतिहासजन्य द्वैत आहे' (पा. १२१). 'वैदिकांनी निर्माण केलेली यज्ञसंस्था ही तत्कालीन भारतीय समाज **वर्गीय** बनल्याची सूचना देणारी संस्था होती,' असा सरसकट शेरा मारून (पा. ८२) पुढे ते 'ठोसपणे' म्हणतात, 'यजुर्वेदातील अनेक ठिकाणच्या तपशिलांवरून भारतीय समाज **वर्गीय** पातळीवर गेल्याचे स्पष्ट होते' (पा. १३२). वर्णांवर वर्गांचा अध्यारोप करीत ते म्हणतात की, पुरोहित व ब्राह्मण हे वर्ग होते (पा. १४७, २४६, ४०२), उदीयमान क्षत्रिय हे वर्ग होते (पा. ४००) व शूद्र वर्ण हा वर्ग होता (पा. २४८), तर अस्पृश्य या जातिसमाजातील जातींवर पंचम वर्ण व वर्ग अशा दोन्हींचा अध्यारोप करतात (पा. १६५). वर्गाला सर्वव्यापी बनवणाऱ्या थापरांच्या सिद्धान्ताचे ते अनुकरण करतात –'वैदिक कालखंडात आपापल्या कामाप्रमाणे समाज वर्गीय पातळीवर वर्णांच्या रूपाने जात होता' (पा. २४७).

कोसांबींनी गणांमधून व आदिवासी जमातींमधून जाती कशा तयार झाल्या हे दाखवलेले असूनही कसबे वर्णसंकरातून जाती तयार झाल्या या ब्राह्मणी सिद्धान्ताचे समर्थन करतात. मग कोळीजातीय सत्यवती व क्षत्रियवर्णीय शंतनू यांच्या विवाहातून जन्मलेली अपत्ये संकरजातीय न होता क्षत्रियवर्णीयच का ठरली? अशी अनेक उदाहरणे देता येतील. **वर्णसमाजाच्या**

बुद्धकालातील अंतापर्यंत वर्णाचेच पुनरुत्पादन होत राहिले, जातींचे नाही; तर जातिसमाजात वर्णचौकटीत जातींचेच पुनरुत्पादन होत राहिले, वर्णांचे नाही. इरावती कर्वे त्यांच्या *किनशिप ऑर्गनायझेशन इन इंडिया* (१९५३) या अभिजात ग्रंथात केरळीय जातिसमाजाचे नियम देताना सांगतात की, क्षत्रिय स्त्री व नंबुद्री ब्राह्मण पुरुष यांच्या 'संबंधम्'चे अपत्य क्षत्रिय निपजते तर नायर स्त्री व नंबुद्री ब्राह्मण यांच्या संबंधामधून अपत्य नायरजातीय. म्हणून, जातीचे पहिले लक्षण 'आनुवंशिकता' हे मानले गेले.

वैदिक काळात जाती नव्हत्या, केवळ वर्णच होते, यावर प्राच्यपंडितांचे एकमत आहे. जात्योदय बुद्धकाळात झाला हे विनयपिटकाच्या भाष्यावरून स्पष्ट होते. याचे कारण मात्र कोणताही प्राच्यपंडित देऊ शकलेला नाही. याचे कारण बुद्धकाळापासून गणसमाजाचा अंत सुरू झाला, हे मी *खं. १* मध्ये दाखविले आहे. द्विज वर्णाचे लक्षण उपनयन वा अभिसिंचन संस्कार हे होते, तर अद्विज वर्णाचे उपनयन/अभिसिंचन विरहितता हे होते. उपनयन/अभिसिंचन संस्कारातून माणूस केवळ द्विजवर्णीय होत नसे, तर गणसमाजाचे हक्क असलेला नागरिक होत असे, तो गणसभेसाठी गणवृद्ध निवडून देऊ शकत असे किंवा गणवृद्ध म्हणून गणसभेत निवडून जाऊ शकत असे. दासशूद्रत्वामुळे आपल्याला हे हक्क नाहीत हे विदुर महाभारतात स्पष्ट करतो. गणसमाजाच्या अंतावरोबर या हक्कांचाही अंत झाला. उपनयन हा पोकळ विधी बनला, आणि त्याच्यावर जरी ब्राह्मण जातीने मक्तेदारी प्रस्थापित केली, तरी ब्राह्मणही ब्राह्मणेतरांप्रमाणे आपापल्या जातींत जन्मू लागले. ब्राह्मणांमध्येही ज्या जाती पडल्या त्या वर्णसंकरातून नाही, तर प्रादेशिकतेतून – वडनगरा वा नागर ब्राह्मण, देशस्थ ब्राह्मण, कोकणस्थ ब्राह्मण इ. जातिव्यवस्थेच्या उदयानंतरही (इसवीपूर्व ६ वे शतक) जातीची – १) आनुवंशिकता, २) जन्मसिद्ध व्यवसाय, ३) जातीत बेटीव्यवहार, ४) जातीत रोटीव्यवहार, ५) उच्चनीचता, जातवार वस्त्या – विशेषतः सवर्ण व अवर्णांच्या आणि ६) जात्यंतर्गत नियमनासाठी जातपंचायत ही सहा लक्षणे निरपवाद रूढ समाजाप्रमाणे एकदम जन्माला न येता ७ व्या शतकापर्यंत कशी क्रमशः जन्माला आली हे मी *खं. २* मध्ये सप्रमाण दाखवले आहे.

कुटुंबसंस्था ऋग्वेदकाळापासून जन्माला आली असा शोध कसबे लावतात (पा. १३५-१३६). वैदिक काळात वा गणसमाजात गृहपती हा शब्द कुलमुख्याच्या अर्थी वापरला जात होता, कुटुंबमुख्य म्हणून नाही; आणि कुटुंबिन् हा शब्द *अर्थशास्त्रा*पासून (२.२५) प्रचलित होईतो बुद्धोत्तर काळात कुल हाच शब्द कुटुंब या अर्थी वापरला जात होता. मातृप्रधान पद्धतीत बापाचे नातेच नव्हते असे कसबे राजवाडेंना उद्धृत करून सांगतात (पा. ३४८- ३४९). म्हणजे, स्त्रीसत्तेत कुटुंब ही संस्था जन्माला आलेली नव्हती एवढे तरी निश्चित होते. पण, पितृप्रधान अवस्थेपासून जी कुलसंस्था सुरू झाली असे राजवाडे म्हणतात तिचे ते कुटुंबसंस्थेशी समीकरण करीत असल्यामुळे जी संदिग्धता राहते ती अर्थातच कसबेंच्याही विवेचनात राहिलेली असल्याने आपण राजवाड्यांचे उद्धरण पाहूया –

'.... इतिहासाचार्य राजवाडे यांनी महाभारताचा उगम आणि त्याचे महत्त्व सांगताना असे म्हटले आहे की, "महाभारत नामक इतिहासाचा कर्ता जो व्यास नामक कोणी पुरुष,... त्याच्यापुढे प्रमुख प्रश्न हा या इतिहासलेखनाला प्रारंभ कोठून करावा हा होता. माणूस प्राणिसृष्टीतून मानवसृष्टीत आल्यापासून करावा की मातृप्रधान **कुटुंबपद्धतीपासून** करावा की पितृप्रधान **कुटुंबपद्धतीपासून** करावा? प्राचीन मानवी समूहात ज्या काळात सरमिसळ लैंगिक संबंध होते, त्या वेळी माणसा-माणसांत मुळी नातीच नव्हती. मातृप्रधान पद्धतीत फक्त भाऊ, वहीण, आई आणि माता ही चारच नाती होती. कारण बाप कोण होता, हे निश्चितपणे सांगता येत नव्हते. मानवी विकासक्रमातील या दोन्हीही टप्प्यांवर, म्हणजे सरमिसळ लैंगिक संबंधांच्या आणि मातृप्रधान-पद्धतीच्या विकासाच्या टप्प्यावर, एखाद्या **कुळाची** वंशवेल रेखाटता येणे शक्यच नव्हते. इतिहासलेखनात तीच प्रमुख अडचण होती. पितृप्रधान व्यवस्थेने ती अडचण सोडविली आणि पणज्यापासून ते पणतूपर्यंतची वंशवेल उपलब्ध करून दिली... व्यासांच्या इतिहास-लेखनाचा प्रारंभ प्रजापती संस्थेपासून झालेला आहे." त्याचप्रमाणे, या प्रजापतिक **कुलसंस्थेचा** विनाश कसा होत गेला... हे सांगून व्यासांनी महाभारताचा शेवट केलेला आहे.' (पा. ३४८-३४९)

पण, कुलसंस्थेचा शेवट महाभारताच्या अंतावरोबर झाला हे कसबेंचे विधान चुकीचे आहे. कुलसंस्थेचा शेवट गणसमाजाच्या अंताबरोबर होत असल्याने ती बुद्धकालीन संघगणांमध्ये अस्तित्वात असल्याचे आपल्याला दिसते. कोसिनारक मल्ल मरणासन्न बुद्धाच्या वंदनेसाठी आले तेव्हा आनंदच्या मनात

अनुक्रमणिका

विचार आला की, जर एकेका मल्लाला वंदन करायला सांगितले तर त्यात सगळी रात्र निघून जाईल आणि तरीही भगवान अनेकांना अवंदितच राहतील; मग कोसिनारक मल्लांना कुलवार वंदन करायला का सांगू नये? आनंदचे संबंधित मूळ स्वगत ‘महापरिनिव्वानसुत्ता’त पुढीलप्रमाणे –“... यन् नून अहं कोसिनारके मल्ले *कुलपरिवत्तसो कुलपरिवत्तसो* ठपेत्वा भगवन्तं वन्दापेय्यं –‘इत्थन् नामो, भन्ते, मल्लो सपुत्तो, सभरियो, सपरिसो, स-अमच्चो भगवतो पादे शिरसा वन्दती’ ति।”

‘अमच्चो’ म्हणजे जवळचे नातेवाईक व ‘परिसो’ (पारिषदो) म्हणजे कुलबंधू. या कुलबंधूंत किती पिढ्या समाविष्ट असायच्या? राजवाडेंच्या उपरोक्त उद्धरणाप्रमाणे पणजा ते पणतूपर्यंत, म्हणजे चार पिढ्या. जातिव्यवस्थाक सामंतप्रथाकालीन एकत्र कुटुंबात मनुस्मृतीनुसार चार पिढ्या समाविष्ट असायच्या, तर वर्णव्यवस्थाक दासप्रथाकालीन कुलात सात पिढ्या हे मी *खं. १* मध्ये सप्रमाण दाखविले असूनही कसवे राजवाडेंच्या अनैतिहासिक व्याख्येला प्रमाण मानतात. पण, युधिष्ठिराने संजयाला उद्योगपर्वात दिलेल्या संदेशाचे कसवेंनी जे सदोष भाषांतर दिले आहे त्यात ते स्वतःच नकळत कुलाची वास्तविक व्याख्या देतात. या संदेशात कुरुकुलाची सुरुवात द्रोण व कृप या ब्राह्मण आचार्यांना वंदन केल्यानंतर ‘कुरुसत्तम’ भीष्मापासून होते आणि वैश्यवर्णीय सूतपुत्र कर्णाला खुशाली विचारण्याअगोदर संपते –

‘हे संजया, ज्यांच्या ठिकाणी शौर्य, दया, तपस्या, शील, शास्त्रज्ञान, सत्त्व आणि धैर्य एकवटलेले आहे **अशा पितामह भीष्मांच्या पायावर डोके ठेवून त्यांना माझे कुशल सांग.** (अनुवादात ‘कुरुसत्तम’ हे विशेषण गळाले आहे.)

‘कौरव कुळाचा नेता आणि कुरूंचा प्रणेता **धृतराष्ट्र महाराजांस अभिवादन करून मी कुशल असल्याचे सांग.**

‘संजया, मूर्ख, पापाचारी, लबाड परंतु आज ज्याची संपूर्ण पृथ्वीवर सत्ता आहे, **सुयोधनास**, त्या धृतराष्ट्राच्या ज्येष्ठ पुत्रास **तू कुशल विचार.**

‘हे संजया, कवी, प्रतिभावंत, निर्लोभी, प्रज्ञावंत, धर्माचरणी आणि शांतिप्रेमी असा नायक असलेल्या **दुर्योधनाच्या धाकट्या भावास, वैश्यपुत्रासही, त्याचे कुशल विचार.**

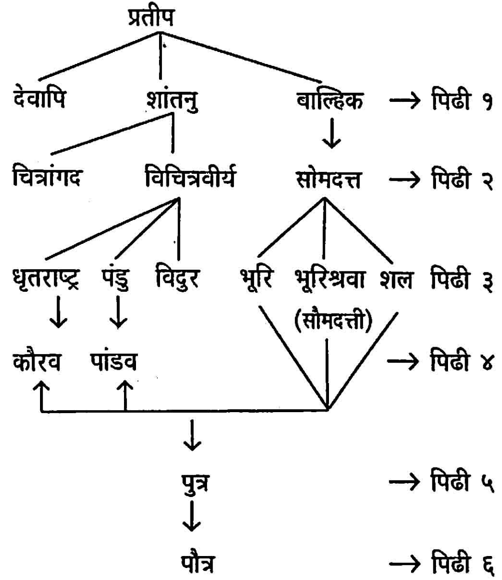
‘भरतवंशातील साधुस्वभावी **बाल्हिकाधिपतीपुढे वाकून प्रसन्न वदनाने माझ्यावतीने त्यांना अभिवादन कर.**

(बाल्हिकपुत्र सोमदत्ताला केलेले अभिवादन गळाले आहे.)

‘हे संजया, सोमदत्ताचा पुत्र आणि माझा बंधू व प्रियसखा सौमदत्ती यास त्याच्या अमात्यांसह सर्वांचे कुशल विचार आणि कुरुकुलातील माझे सर्व तरुण भाऊ, पुत्र व नातू असलेल्या **कुरुयोद्ध्यांना त्यांच्या योग्यतेप्रमाणे कुशल विचार.**’ (ठळक टाइप मुळात. पा. ४१०-४११)

चौकटीत न टाकलेल्या हयात कुलसदस्यांचा वंशवृक्ष असा –

कुलसदस्य वंशवृक्ष तक्ता



युधिष्ठिर भूरिश्रव्याला बंधू (भ्राता) व प्रियसखा (मत्सखा) असे जे म्हणतो ते प्रक्षिप्त आहे. तो युधिष्ठिराचा काका लागत होता. आश्रमवासिकपर्वात (११.१७) धृतराष्ट्राने सोमदत्ताचे श्राद्ध केल्याचे जे म्हटले आहे त्यावरून तो धृतराष्ट्राचा काका होता हे स्पष्ट होते. दुर्योधनाच्या बाजूने सहा पिढ्या कुरुकुलात राहत होत्या हे या वंशवृक्षावरून दिसते. सातव्या वा आठव्या पिढीत कुल (व गण) दुभंगे.

कसवेंनी कर्वे व थापरांप्रमाणे कुल, गोत्र, वंश व कुटुंब यांचे समीकरण केले आहे (पा. ३५६). आदिपर्वात अर्जुन चित्ररथ गंधर्वाला विचारतो की, तो त्याला कौंतेय असे संबोधण्याऐवजी तापत्य असे का संबोधतो? चित्ररथ उत्तरतो, की त्याची आद्य पूर्वजा तपती सावित्री असल्यामुळे तो तापत्य आहे. ही मातृप्रधान वंशवेल आहे, तर तपतीपुत्र कुरूपासूनचे वंशज कौरव म्हटले गेल्याने ती पितृप्रधान वंशवेल आहे.

कुल या शब्दाचा तंत्रात अर्थ स्त्री असा होत असल्याने कुल ही संस्था स्त्रीसत्तेपासून सुरू झाली हे स्पष्ट होते. याउलट, गोत्र ही कुलसदृश संस्था पितृसत्ताक समाजात सुरू झाली आणि ती राजकात ब्राह्मणांपुरती मर्यादित होती. द्रोण भारद्वाज गोत्राचा होता, तर कृप गोतम गोत्राचा. पण, ब्राह्मणप्रधान चातुर्वर्ण्यामुळे ऐतरेय ब्राह्मणाने म्हटले आहे की, क्षत्रियांनी धार्मिक विधीत पुरोहिताच्या प्रवराचा पाठ करावा तर श्रौतसूत्रांनी पर्याय दिला आहे –'मानव-ऐल-पौरूरवस इति।' या संदर्भात कसवेंचे 'त्याचे (बुद्धाचे) खरे नाव गोतम आणि त्याचे गोत्र आदित्य होते' (पा. २५६) हे निखालस चुकीचे विधान पाहिले पाहिजे. अश्वघोष त्याच्या *सौन्दर-नन्द* या महाकाव्यात सांगतो की, शाक्यांच्या आद्य पूर्वजांनी गोतमगोत्रीय कपिलाने आखून दिलेल्या प्लॅननुसार राजधानी वसवली म्हणून तिचे नाव कपिल-वस्तु असे पडले आणि त्यांच्या या पुत्र रोहिताचे गोत्र गोतम असल्यामुळे ते गोतमगोत्रीय झाले. भारतीय गणसमाजाच्या या अखेरच्या 'अराजक संघगण' प्रकारात खत्तिय (क्षत्रिय) हा एकमेव द्विज वर्ण असल्यामुळे गोत्र हे सवंध क्षत्रियवर्णाचे झाले. आसन्नमरण बुद्धाचा निरोप सांगायला आनंद जेव्हा कुसीनाराच्या सभागृहात गेला, तेव्हा त्याने सर्व मल्लांना 'वासेट्ठा' असे संबोधले. यावरून कोसिनारक मल्लांचे गोत्र वसिष्ठ असल्याचे स्पष्ट होते. दीघनिकायच्या 'संगीति-परियाय-सुत्ता'त बुद्ध पावावासी मल्लांनाही 'वासेट्ठा' असे संबोधतो. यावरून मल्लांचे दोन संघगण झालेले असले तरी त्यांचे गोत्र वसिष्ठच राहिल्याचे दिसते. पण, गोत्राच्या चौकटीत या क्षत्रिय जनपदिनांनी आपली कुलव्यवस्था अबाधित ठेवल्याचे दिसते. तिपिटकात या जनपदिनांना वारंवार 'कुल-पुत्त' म्हटलेले आहे. अङ्गुत्तरनिकायमध्ये बुद्ध त्याच्या अग्रभिक्षूंची वैशिष्ट्ये सांगताना माजी शाक्य 'राजा' भद्दिय हा उच्चाकुलिनांमध्ये अग्र असल्याचे सांगतो –'उच्चकुलिकानं यदिदं भद्दियो काळिगोधाय पुत्तो।' (१.१४.६) यावरून शाक्य खत्तिय जनपदिनांची कुले बृहदारण्यक उपनिषदाच्या वाजसनेयिवंशीय आचार्यांप्रमाणे मातृनामक होती असे दिसते.

कसवेंनी थापरांना अनुसरून कुलाचे (clan) गणाशीही (tribe) समीकरण केले आहे (पा. ३५८). कसवेंच्या वरील उद्धरणावरून व सभापर्वावरून कुरुसभा केवळ क्षत्रियवर्णीय कौरवांनी नाही, तर ब्राह्मणवर्णीय द्रोण व कृप यांनी आणि वैश्यवर्णीय कर्ण व संजय यांनी वनलेली होती असे दिसते. कौरव गण हा या तीन द्विज वर्णांनी व अद्विज दासशूद्र वर्णाने वनलेला असल्याने युधिष्ठिराने त्यांचेही कुशल इच्छिले – "दास्यः स्युर् वा ये च दासाः कुरूणाम् ।" म.५.३०.३। ब्राह्मणवर्ण गोत्रांनी व ब्राह्मणेतर वर्ण कुलांनी वनलेले होते. उद्योगपर्वात (५.१४१.१३-१४) कृष्णाचे प्रलोभन अव्हेरताना कर्ण 'धृतराष्ट्र-कुला'चे उपकार स्मरून सांगतो की, त्यांने सूतांशी 'आवाहविवाह' केलेले आहेत. यावरून क्षत्रिय व वैश्य वर्ण कुलांनी वनलेले असल्याचे स्पष्ट होते. 'विधुर-जातका'त विधुर हा कुरूंच्या गणदासांचा प्रमुख (कुरुन कत्तसेट्ठो) दाखवलेला असून त्याची दासपरिपद मित्र, अमात्य, **ज्ञाति** व सुहृद यांनी वनलेली असल्याचे म्हटले आहे. म्हणजे, दासशूद्र वर्णही कुलांचा वनलेला असल्याचे स्पष्ट होते. म्हणून, कात्यायन-स्मृती (इसवी ४००-६००) गण हा कुलसमूहाने वनलेला असतो – 'कुलानां हि समूहस् तु गणः संपरिकीर्तितः'- हा गणसंरचनेचा नियम सांगते. हे व इतर सर्व पुरावे डावलून थापर गणसमाजाऐवजी कुलसमाजाची संकल्पना करतात आणि कसवे त्यांना अनुसरतात.

कसवे गणसंघ (पा. २३, ५५), गणराज्य (पा. २५३-२५५) व संघगण (पा. ४३०) या संज्ञा पर्यायवाचीपणे व अनैतिहासिकपणे वापरतात, आणि म्हणून गणराज्यांच्या सेना केवळ क्षत्रियांच्या होत्या असा निष्कर्ष काढतात. हा निष्कर्ष केवळ अराजक संघगणांनाच लागू पडतो आणि त्याचे कारण संघगणात क्षत्रिय हा एकच द्विज वर्ण होता हे आहे. संघगणा-पूर्वीच्या राजक गणराज्यांना हा निष्कर्ष लागू होत नाही. चातुर्वर्ण्यप्रथाक राजकांमध्ये ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य हे द्विज वर्ण असल्यामुळे त्यांच्या सेना या तीन वर्णांनी वनलेल्या असायच्या. कौरवसेनेचा पहिला सेनापती क्षत्रिय भीष्म होता, दुसरा ब्राह्मण द्रोण, तिसरा सूत वैश्य कर्ण, आणि क्षत्रिय शल्यानंतर शेवटचा, ब्राह्मण अश्वत्थामा. या सेना द्विज वर्णांनी अद्विज वर्णाचे शोषणशासन करण्याकरता मूलतः असल्यामुळे संघगणसेनेत काय, राजकसेनेतही दासशूद्रवर्णाचा समावेश होऊ शकत नव्हता, किंवहुना त्याला शस्त्रधारणेचीही वंदी होती. हा मुद्दा माजी माफुआंवादी कसबेंकडून मांडला जायची अपेक्षा होती. त्यांनी कौटिल्याच्या *अर्थशास्त्रा*वर चर्चा केलेली असल्याने जातिव्यवस्थाक सामंतप्रथेत सैन्यभरतीवद्दल काय धोरण होते याच्याही विवरणाची अपेक्षा होती. कौटिल्य सांगतो की, ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य-शूद्र सैन्यांमध्ये क्षत्रियसैन्यच श्रेयस्कर,

वैश्य व शूद्रांमधून वीरपुरुषच घ्यावे (९.२). शूद्र सैन्य मिरासदार शेतकरी जातींचेच बनू शकत होते हा निष्कर्ष मिरासदार व उपरी शेतकरी जातींवरील उपरोक्त चर्चेवरून लक्षात येईल. तुर्काक्रमणकाळात, भारतीय राजांची सैन्ये केवळ ठाकुरांची बनलेली असतात असे अल् बेरुनी त्याच्या *किताबुल हिंद* मध्ये सांगतो. हे ठाकूर म्हणजे वरचढ शेतकरी जातींचे जमीनदार, त्यांच्या जातींसह. तुर्क राजवटीने हे सिद्ध केले की, गुलामही राज्य करू शकतात. पण, इस्लामही जातिग्रस्त झाला. भांडवल-दारी वर्गसमाजाचे प्रतिनिधी असलेल्या इंग्रजांनी अस्पृश्यांच्या पलटणी उभारून हा देश जिंकला. पण ख्रिश्चनही जातिग्रस्त झाले. अशी ही जिंकायला पात्र असलेली जातिव्यवस्था स्वतः अजिंक्य का राहिली हे निदान सूचित करण्याकडे प्रस्तुत पुस्तकाचा रोख असायची अपेक्षा होती.

कसबे स्त्रीसत्तेचा उगम जनावरांच्या स्त्रीसत्ताक कळपात पाहतात (पा. ९१-९२)! कृपितंत्राचा शोध स्त्रियांनी लावण्यातून स्त्रीसत्ता भारतात आली हे मी जगभरच्या उदाहरणांसह *खं. १* मध्ये दाखवले आहे. *खं. १* वर अलाईड पब्लिशर्सना तज्ज्ञ म्हणून अभिप्राय देताना थापरांनी म्हटले होते की, प्राचीन भारतीय समाजाचा गतेतिहास प्रदीर्घ मातृसत्तेत सिद्ध करायचा हा प्रयत्न इतर एकदोन कृतींव्यतिरिक्त कोणीही केलेला नाही. ('The attempt to prove a long matriarchal past to early Indian society has not been developed to this degree except in one or two other works.') मूळ इंग्रजी *खं. १* मध्ये मी जरी matriarchy (मातृसत्ता) हा शब्द वापरलेला असला, तरी मॅट्रिआर्कीच्या कोशात मी gynocracyच्या आशयाचा शोध घेतलेला असल्यामुळे मराठी अनुवादात Matriarchy या प्रकरणासाठी 'स्त्रीराज्य' हा शब्द मी योजू शकलो. मूळ इंग्रजी प्रकरणात मी दिलेली मॅट्रिआर्कीची व्याख्या गायनॉक्रसीची आहे हे मराठी अनुवादातील खालील व्याख्येवरून दिसेल –

'... **स्त्रिया गण व त्याच्या घटकांचे राजकीय दृष्ट्या शासन करीत, विवाह स्त्रीप्रधान (matrilocal) होता, वंशक्रम व वारसा स्त्रीपरंपरागत होता** ....' (ठळक टाइप मुळात, पा. १४२-१४३).

महाकाव्यातील स्त्रीराज्य या शब्दासाठी पर्यायवाची वैदिक शब्द वैराज्य (वि+राट् चे राज्य) हा होता हे प्रथम मीच सिद्ध केले आहे. तरीही, पशुपालनातूनही मातृसत्ता येऊ शकते हे दाखविण्यासाठी, अराजक संघगणाचा प्रवर्तक असलेला कृष्ण त्याच्या व्रजवासाच्या जोरावर मातृसत्तेचा प्रतिनिधी होता असा विपरीत निष्कर्ष कसबे काढतात (पा. ४२३-४२४).

राजपदाचा उदयही पशुपालक आर्यांमध्ये झाल्याचे (पा. ३९४-३९५), आणि वैदिक इंद्र त्याचे उदाहरण असल्याचे कसबे प्रतिपादन करतात (पा. ४०७). जे.जी. फ्रेझरचा इतर बाबतीत आधार घेऊनही कसबेंनी त्याच्या राजपदोत्पत्तीच्या महान शोधाकडे दुर्लक्ष केले आहे. ब्रिटिश मार्क्सवादी महापंडित जॉर्ज थॉमसन त्यांच्या *स्टडीज इन एन्शंट ग्रीक सोसायटी, खं. १* (१९५४) मध्ये फ्रेझरच्या शोधाची महती सांगताना म्हणतात की, राजपदाचा उगम त्याच्या लष्करी व राजकीय कार्यांमधून झालेला नसून कृषिमायेतून झाल्याचे प्रथम फ्रेझरने सिद्ध केले (पा. १५८). राजपदोत्पत्तीबाबतही कसबे थापरांचे अनुकरण करतात. राजपदोत्पत्तीबाबतच्या मॉर्गन-एंगल्सोक्त कालबाह्य सिद्धान्ताला चिकटून राहण्यासाठी थापर ऐतरेय ब्राह्मणाच्या पुढील अर्थाच्या उताऱ्यात राजा या शब्दाऐवजी सेनापती हा शब्द घुसडतात – "देव व असुर यांच्या युद्धात देवांचा सारखा पराभव होऊ लागला. देव म्हणाले, '**राजा** नसल्यामुळे आपला जय होत नाही. **राजा** करू या.' " "तसेच होवो".* राजपद असुरांमध्ये जन्मण्याचे कारण ते आद्य कृषक होते याचा पुरावा शतपथ ब्राह्मण (१.६.१.१-३) देतो.

फ्रेझर हा पुरुषसत्तावादी असल्यामुळे तो राजपदोत्पत्ती स्त्रीसत्तेत झाल्याचे सांगू शकला नाही. वेदातील 'विराट्' हा स्त्रीवाचक शब्द कसबेंनी 'विराट' असा लिहिल्यामुळे तो त्यांनी पुरुषवाचक मानला आहे (पा. २००). हा शब्द 'राट्' या राणीवाचक शब्दाला 'वि' हा अभिपूजनार्थी उपसर्ग लागून बनलेला आहे. अथर्ववेदाच्या ८.१० या सूक्तात विराट् ही स्त्रीसत्ताक समाजाच्या सभा व समिती या शासनसंस्था निर्माण करताना दाखवली आहे. (स्त्री-सत्तेत जैविक लोकशाही निर्माण झाली हे 'शिवशाही'च्या संदर्भात लक्षात घेतले पाहिजे.) भारताच्या आद्य स्त्रीराज्याची राणी वा देवी निर्ऋती असल्याचे मी *खं.१* मध्ये सप्रमाण दाखवले आहे. देवी ही राजपदाची राट् अगोदरची संज्ञा होती.

---

* 'देवासुरा वा एषु लोकेषु समयतंत... तांस् ततोऽसुरा अजयन्..... देवा अब्रुवन '*न-राजतया* वै नो जयंति, *राजानं* करवामहा' इति। "तथेति"। १.१४। पहा थापरांचे उक्त पुस्तक, पा. ११६-११७.

अनुक्रमणिका

देव या शब्दाची व्युत्पत्ती पशुपालक आर्यांच्या टोळ्या त्यांच्या युरोप या 'स्वभूमी'त असता लॅटिन भाषेतील राजावाचक deus या शब्दापासून झाली असे कसबे म्हणतात (पा. १२६-१२७). हे पुन्हा फ्रेझरच्या शोधाविरुद्ध जाते. देव हा शब्द दिव् या धातूपासून बनलेला असून त्याचा अर्थ प्रकाशणे असा होतो असे ते सांगतात. हा अर्थ अतिमानुषी आहे, भौतिक नाही. निघण्टु व निरुक्तानुसार दिव् पासून अधि+देवन् व देविनी हे वैदिक शब्द बनलेले आहेत. अधिदेवन् म्हणजे चौपट आणि देविनी म्हणजे चौपट व अक्ष-फाशांच्या साहाय्याने गणभूमी व गणधन समानपणे वाटणारी. राजपदाचे हे मूळ भौतिक कार्य होते हे मी *खं.१* मध्ये दाखवले आहे. आधी भाषा बनते व तिच्या प्रगल्भावस्थेत व्याकरण. म्हणून, देवी वा देविनी हे शब्द आधी बनले आणि व्याकरणोदयानंतर त्यांचे धातू शोधले गेले. म्हणून, शब्दाचा अर्थ केवळ धातूत न शोधता तो ज्या भौतिक कार्याचा वाचक होता त्यात शोधला पाहिजे हे मी *खं.१*, भा. २, च्या प्रस्तावनेत मांडले आहे.

खं.१ च्या 'फासे व शेती' या प्रकरणात मी अधिदेवन व अक्ष या संस्थेच्या मूळ गणकर्माचे जे विवरण केले आहे ते अगोदर कोणीही केले नव्हते, जयस्वाल व चट्टोपाध्यायांनीही नाही. पण, फासे टाकून शेतीचे वाटप करावे असे ठरल्याचे विधान करताना (पा. ३९६) कसबेंनी माझे ऋण मान्य केलेले नाही (थापरांनीही नाही). फासे म्हणजे कवड्या होत्या हे त्यांचे गृहीत निखालस चुकीचे आहे. उपरोक्त प्रस्तावनेत डॉ. म.अ. मेहेंदळेंशी ८२-८३ साली झालेला माझा वाद ग्रथित केलेला असून त्यात या संस्थेच्या मुळाचा उकल केलेला आहे. (या खंडभागाच्या पुण्याला ८७ साली झालेल्या विमोचन समारंभात कसबेंनी केलेले भाषण सर्वोत्कृष्ट होते हे लक्षात घेण्यासारखे आहे.)

पूतना व रुक्मिणी या मातृसत्ताक आदिवासी टोळ्यांची वा जमातींची अपत्ये होत्या असे कसबे सांगतात (पा. ४२४-४२५). पूतना ही पुत्र देणाऱ्या मातृदेवतेची योगिनी होती हे मी *रामायण-महाभारतातील वर्णसंघर्ष* (१९८६) मध्ये स्पष्ट केले आहे. रुक्मिणी ही आदिवासी जमातीच्या भोज राजाची मुलगी होती असे जे कसबे म्हणतात ते मात्र चुकीचे आहे. आदिवासी जमात व गण यांच्यातील फरक स्पष्ट न करता कसबेंनी हे विधान केले आहे. अभिजात गणसमाज स्त्रीसत्तेपासून सुरु होतो. स्त्रीसत्तेपूर्वीचे लोकसमूह अन्नचयन, मृगया इ. करून जेमतेम निर्वाह करणाऱ्या आदिवासी टोळ्या वा जमाती होत्या. या टोळ्या/जमाती स्थायी कृषी करण्यापर्यंत आलेल्या नसल्यामुळे त्यांच्यात राजपदाचा उदय होणे शक्य नव्हते. व्याकरणानुसार भोज हे राजा व गण दोघांचे नाव होते. पौराणिक राजवंशावळ्यांनुसार भोज ही यादवांची वैदर्भी शाखा होती.

उपरोक्त विवेचनावरून खालील समाजप्रकार दृष्टोत्पत्तीला येतात –

१. स्त्रीसत्तापूर्व आदिवासी जमाती वा टोळ्या.
२. स्त्रीसत्ताक गणराज्ये.
३. मातृवंशक त्रैवर्ण्य (क्षत्रिय, ब्राह्मण व दास) आणि पुरुषसत्ताक चातुर्वर्ण्य राजक गणराज्ये,
४. पुरुषसत्ताक द्वैवर्ण्य (खत्तिय व दासकर्मकर) अराजक संघगण.

महाभारतीय युद्धात दोन्ही प्रकारची राजके व नवजात यादव संघगण सामील होते. या युद्धात मुख्यतः राजकांचा विनाश झाला आणि संघगणाचा अभ्युदय (जो बुद्धकाळापर्यंत चालू राहिला). याला युगान्त म्हणता येईल काय? कृष्णप्रणीत 'युगान्ता'मुळे चातुर्वर्ण्य गणसमाजाचा अंत सुरू होऊन द्वैवर्ण्य संघगणसमाजाचा विकास सुरू झाला, तर बुद्धप्रणीत युगान्तामुळे **वर्णसमाजाचाच** अंत सुरू होऊन **जातिव्यवस्थाक सामंतसमाजाचे** युगप्रवर्तन झाले. **बुद्धप्रणीत समाजक्रांतीने युगान्त व युगप्रवर्तन एकसमयावच्छेदेकरून केले.** आंबेडकरांना बुद्धप्रणीत समाजक्रांतीचे निदान जरी करता आले नाही, तरी तो वर्णीय व जातीय या दोन्ही विषमतांचा विरोधी असल्यामुळे त्यांनी बुद्धाला भारताचा महत्तम क्रांतिकारक **नेणिवेने** मानले. **जाणीव तडजोडविहीन क्रांतिकारी असली, तर नेणीव, धूसरपणे का होईना, क्रांतिकारी प्रस्फुरण करते.**

तत्त्वज्ञाने, युगान्ताची व युगप्रवर्तनाची

युगान्ताच्या तत्त्वज्ञानांचे विवरण कसबेंनी ऋग्वेदाच्या 'नासदीय सूक्ता'पासूनच सुरू केले आहे (पा. ६७-६८). त्यांच्याकडून अपेक्षा या व इतर काव्यांचा मुक्तछंदात अनुवाद करण्यापेक्षा ते त्यांच्यावर नवा प्रकाश टाकू शकतात काय याची होती. [हे लक्षात घेता त्यांनी बाबूराव बागुल व कुसुमाग्रज यांच्या कविता उद्धृत करायचे काहीच कारण नव्हते (पा. १०८-१०९, ४५५).] 'योऽस्य अध्यक्षः परमे व्योमन्' चा अनुवाद 'आकाश-निवासी सर्वसाक्षीलाही' असा करून त्यांनी अध्यक्षाचे उच्चाटन





केले आहे. अध्यक्ष हा शब्द 'अधि' व 'अक्ष' यांचा मिळून बनलेला आहे. गणमहत्तरांची सभा, वेळ पडल्यास अक्षांद्वारे मतदान घेऊन, चालवणारा असा त्याचा अर्थ होतो. *अब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र* (१९८८) मधील 'प्राचीन भारतीय सभागृह व नाट्यगृह' या लेखाच्या एका आकृतीत मी सभागृहात अध्यक्ष व महत्तर बसायच्या जागा दाखवलेल्या आहेत (पा. ४८). अजंठ्याच्या चैत्यसभेत अध्यक्षाच्या जागेवर बुद्ध उभा असलेला दाखवलेला आहे. सभेचे गर्भागार (nave) वक्राकार सऱ्यांवर तोललेले असल्यामुळे ते आकाशासारखे होते. यावरून विश्वाध्यक्षाची कल्पना सुचू शकत होती. ५०० ते १००० गणमहत्तर गर्भागारात बसू शकणारे सभागृह बांधायचे वास्तुशास्त्र अनार्यांकडून आर्यांकडे आले हे वर दाखवले आहे. उपनिषदातील प्रवाहण जैवलीसारखे राजर्षी तत्त्वज्ञानावर सभागृहात चर्चा करताना दिसतात.

नासदीय सूक्ताच्या १ ल्या ऋचेतील सत् व असत् यांचा अर्थ लुई रेनू या प्राच्यपंडिताने being and non-being असा घेतला आहे आणि कसवेंनी तोच घेतला आहे. पण, गीतेने वर्णन केलेल्या आसुर तत्त्वज्ञानावरून असत् चा अर्थ घेणे जास्त संयुक्तिक ठरेल –

असत्यम् अप्रतिष्ठं ते जगद् आहुर् अनीश्वरम् ।
अपरस्परसंभूतं किम् अन्यत् कामहेतुकम् ।।१६.८।।

[ते (असुर) सांगतात, की जग असत्य, प्रतिष्ठानविहीन, अनीश्वर व स्त्रीपुरुषसंयोगातून स्वयमेव निर्माण झालेले आहे. म्हणून, कामाशिवाय (जगाचे) दुसरे कोणते कारण असू शकते?]

येथे अ+सत् चा अर्थ अन्+ईश्वर आहे हे उपनिषदातील असुरांचा राजर्षी विरोचन व देवांचा राजर्षी इंद्र यांच्यातील तत्त्वज्ञानसंघर्षावरून दिसून येते. (त्याचे विवरण *नवभारत*मधील माझ्या 'वर्णव्यवस्थेच्या हिंदू राष्ट्रवादी उपपत्तीचा विधायक प्रतिवाद' या आगामी लेखात पाहा.) या सूक्ताची ४थी ऋचा अजूनही अनाकलनीय राहिलेली असल्याने या लेखाच्या संदर्भातच तिचा अर्थ लागू शकतो –

कामस् तद् अग्रे सम्-अवर्तत अधि मनसो रेतः प्रथमं यद् आसीत्। सतो बन्धुम् असति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्या कवयो मनीषा।।

तिचा अर्थ ऐतिहासिक संदर्भात पुढीलप्रमाणेच लागू शकतो – 'प्रथम कामाचे सहप्रवर्तन झाले. रेतापासून प्रथम मन उद्‌भवले. कवींनी हृदयात मननातून जाणले, की, सत् (मन) असताशी (कामाशी) नाळेने बांधलेले आहे.'

निरुक्त (४.२१) बंधूची व्युत्पत्ती देताना सांगते – 'बन्धुः संबन्धनात्। नाभिः संनहनात्। नाभ्या सन्नद्धा गर्भा जायते।'

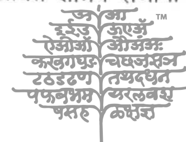
सूक्ताचा ऋषी परामेष्ठी नावाचा प्रजापती (patriarch) हा पितृसत्ताक असल्याने त्याने सृष्ट्युत्पत्तीबद्दलच्या असुर व देव यांच्या उपपत्तींचा समन्वय, तडजोड करायचा प्रयत्न केलेला आहे. ६ वी ऋचा म्हणते की, खुद्द देव नंतर जन्माला आल्याने त्यांनाही सृष्ट्युत्पत्ती कशी माहीत असणार? शेवटची ऋचा सांगते की, हा जो अध्यक्ष आहे तो देवसभेचाच अध्यक्ष असल्याने तोही ती जाणतो की नाही याची बानवाच आहे.

उपरोक्त लेखात छांदोग्य उपनिषदाच्या (८.७.२ ते १२.३) ज्या कथेचे विवरण केले आहे तीत असुरांचा राजर्षी (priest king) विरोचन व देवांचा राजर्षी इंद्र आत्म्याचा शोध घेताना दाखवले आहेत. विरोचनाचा शोध प्राग्भौतिकवादात तर इंद्राचा अध्यात्मवादात परिणत होतो. एक आद्य धर्मसूत्रकार हारीत सांगतो त्याप्रमाणे हा संघर्ष दोन श्रुतींचा, तांत्रिकी व वैदिकी, होता. या दोन संस्कृतींच्या सत्ताधारी वर्णांनी तडजोड केल्यानंतर रचले गेलेले हे सूक्त आहे. कसवेंनी ही तडजोड सृष्ट्युत्पत्तीचे जगातील सर्वोत्कृष्ट काव्य म्हणून डोक्यावर घेतली आहे!

वेदान्ताचा शब्दशः 'वेदांच्या कालानुक्रमात शेवटचे साहित्य' हा अर्थ कसवेंना मान्य नाही (पा. २१६). उपनिषद्काली क्षत्रियांनी जसा ब्राह्मणविरोधी संघर्ष केला, तसा मध्ययुगात शूद्रातिशूद्र व स्त्रियांनी केला असा निष्कर्ष ते काढतात (पा. २१७). एवढेच नाही, तर या विद्रोहाचे समीकरण ते बुद्धप्रणीत समाजक्रांतीशी – हा शब्द न वापरता – करतात (पा. २३, २२१, २२३). त्यांच्या दृष्टीने बुद्ध समाजक्रांतिकारी नसल्याने ते बुद्ध व महावीर यांची सहविद्रोही म्हणून एकत्र मोट बांधतात. महावीर हा अब्राह्मणी तीर्थंकर असला, तरी तो इतर तीर्थंकरांप्रमाणे दासप्रथाक समाजाच्या चौकटीबाहेर कसा जाऊ शकला नाही हे मी *खं.१* मध्ये दाखवले आहे. बौद्ध धम्माचे ब्राह्मणीकरण होऊ शकले नाही तर जैन धर्माचे झाले असे कोसांबींनी म्हटले आहे व राहुलजींनी दाखवले आहे.

उपनिषदांनी महाब्राह्मणांचेही अब्राह्मणीकरण केले व यज्ञधर्म निकालात काढला असे म्हणण्यापर्यंत कसबे जातात: '...उपनिषद्कालात आपला कृत्रिम वर्णाभिमान बाजूला ठेवून मोठमोठे ब्राह्मण तत्त्ववेत्ते ऋषी, आत्मविद्येच्या प्राप्तीसाठी नम्र होऊन ज्या दिवशी प्रज्ञावंत क्षत्रिय राजांना शरण गेले,

अनुक्रमणिका





त्याच दिवशी वेद आणि ब्राह्मण ग्रंथांनी प्रतिपादिलेला यज्ञधर्म निक़ालात निघाला आणि ज्ञान विशिष्ट वर्गाची मक्तेदारी न राहता ते थोडे व्यापक वनले....' (पा. २२०-२२१)

ब्राह्मणी यज्ञधर्मातून आत्मविद्या निघाली आणि यज्ञधर्म चातुर्वर्ण्यसमर्थनाला पुरा पडेना म्हणून क्षत्रिय राजांनी आत्मविद्येची उभारणी केली ही वस्तुस्थिती असता, **महाशाल** व **महाश्रोत्रीय** ब्राह्मण ऋषी 'कृत्रिम वर्णाभिमान वाजूला ठेवून' क्षत्रिय राजांना शरण गेले हे कसे? यज्ञधर्म व चातुर्वर्ण्य अविभाज्य असल्याने चातुर्वर्ण्यही निकालात निघाला का? प्रज्ञावंत क्षत्रिय हे राजे राहून वली, वेन व नहुष यांच्याप्रमाणे ब्राह्मणरोपाला वळी न पडता विद्रोही, चातुर्वर्ण्यविरोधी कसे होऊ शकले? 'महर्षी याज्ञवल्क्य यांच्या अद्वितीय विद्वत्तेवद्दल, वादपटुत्वावद्दल आणि कमावलेल्या आत्मज्ञतेवद्दल कोणालाही कोणत्याही प्रकारचा संशय असायचे कारण नाही' (पा. २१९) असे प्रशस्तिपत्र देताना कसवेंना माहीत नाही काय की, जनकाच्या वादसभेत गार्गी वाचक्नवीच्या प्रश्नांनी निरुत्तर झाल्यानंतर याज्ञवल्क्याने तिला तिच्या मस्तकाचे सात तुकडे होतील अशी प्रज्ञावंत जनकाच्या पाठिंब्याने धमकी देऊन गप्प केले? अशा महाब्राह्मणांना, त्यांचे बुद्धकालीन वंशज बुद्धाचे उपासक झाल्यानंतरही त्याला 'भो गोतम' असे उद्धटपणे संबोधीत असूनही, जे 'नम्रतेचे' प्रशस्तिपत्र कसवे देत आहेत ते आजच्या महाब्राह्मणांचे कृपापात्र होण्यासाठी का? वैदिक राजांच्या पौराणिक वंशावळ्यांनुसार सीरध्वज जनक ७१ व्या पिढीत झाला, तर कौरव धृतराष्ट्र १०० व्या पिढीत. या २९ पिढ्यांमध्ये, म्हणजे ७१ व्या पिढीपासून, यज्ञधर्म निकालात निघाला होता काय?

उपनिषदांना क्रांतिकारी म्हणायचे टोक गाठल्यानंतर ती यज्ञधर्माशी तडजोड करतात असेही कसवे म्हणतात – '...मागील प्रकरणाचा शेवट कर्मकांडाच्या मुंडकोपनिषदातील तीव्र निषेधाच्या मंत्राने केलेला आहे. परंतु, त्याच उपनिषदाने त्यापूर्वी "इहलोकी सुकृत साधावयाचे झाल्यास आपल्या पूर्वजांनी सांगितलेली यज्ञयागादी कर्मे अंधश्रद्धेने नित्य व नियमितपणे करण्याशिवाय दुसरा पर्याय नाही" असा उपदेश केलेला आहे. मुंडकोपनिषदाची ही भूमिका केवळ इतर उपनिषदांनी ब्राह्मण ग्रंथातील कर्ममार्गाविरुद्ध प्रतिपादिलेल्या ज्ञानमार्गाविरुद्धच नाही, तर ती त्याने स्वतःच प्रतिपादिलेल्या संन्यास आणि ज्ञानमार्गाशीही आत्मविसंगत आहे...' (पा. २९३)

उपनिषदे यज्ञाचे आध्यात्मिकीकरण करतात असेही कसवे पुढे म्हणतात – 'वृहदारण्यकोपनिषदाची सुरुवातच, यज्ञ म्हणजे कर्मकांडाने मुक्ती मिळविण्याचा मार्ग नव्हे, तर यज्ञ ही एक तत्वचिंतनाची क्रिया आहे. यज्ञात दिली जाणारी आहुती ही केवळ घोड्याची द्यावयाची नसते, तर ती अखिल विश्वाची द्यावयाची असते. खरी स्वायत्तता प्राप्त करून घेण्यासाठी खऱ्या सर्वसंगपरित्यागाची आवश्यकता असते. अश्वमेधाने जर सम्राटपद मिळत असेल, तर तत्त्वचिंतनाच्या क्रियेचे फल स्वायत्तता हे आहे.' (पा. २१७)

खं.१ मध्ये मी स्पष्ट केले आहे की, यज्ञाचे आध्यात्मिकीकरण करून उपनिषदांनी असंतोषाच्या नव्या परिस्थितीत चातुर्वर्ण्याचे दृढीकरण करायचा प्रयत्न केला. पण, कसवे या निष्कर्षाकडे दुर्लक्ष करतात एवढेच नाही, तर वेदान्ती शंकराचार्यांना ते प्रागतिक ठरवून बुद्धाच्या श्रेणीला नेऊन वसवतात (पा. २२२-२२३).

गीता प्रक्षिप्त आहे असे ठरवून (पा. ४४२) महाभारतीय युगान्ताला दार्शनिक संघर्षाविना तोंड लागले असे कसवे सांगू पाहतात. यादवसंघाचे उपयुगप्रवर्तन करणाऱ्या कृष्णाचा महाभारतीय युद्धाचा युगान्त घडवण्यात हितसंबंध असल्याने त्याला या युगान्ताचे तत्त्वज्ञान निर्मून ते पांडवांना युद्धोन्मुख करण्यासाठी पटवणे अत्यावश्यक होते. त्याने ते कुरुक्षेत्रावर सांगणे जरी शक्य नसले, तरी उद्योगपर्वाच्या भवति न भवतीत निरूपणे अपरिहार्य होते. बुद्धोत्तर काळात ती उद्योगपर्वातून काढून भीष्मपर्वात टाकली गेली असली पाहिजे. राजक गणराज्यांचा ब्रह्मवाद व नवोदित अराजक संघाचा सांख्यवाद यांचा गीतेच्या तत्त्वज्ञानात झालेला संयोग या दोन्ही समाजांच्या सत्ताधारी वर्णांचा विरोधग्रस्त हितसंबंध दाखवतो. म.गो. रानडेंनी १८९८ साली लिहिलेल्या 'एसेज इन इंडियन एकॉनॉमिक्स' मध्ये ब्राह्मण व लष्करी जातींच्या ब्रिटिशपूर्व सत्ताधारी युतीची जागा ब्राह्मण व बनिया जाती घेणे विधिलिखित असल्याचे म्हटले होते. वरचढ शेतकरी जातींसाठी त्यांनी लष्करी जात हा शब्द वापरल्याने स्वातंत्र्योत्तर सत्ताधारी युतीत वरचढ शेतकरी जातींचे उच्चभ्रू 'आल्याची' ना मार्क्सवाद्यांनी दखल घेतली ना आंबेडकरवाद्यांनी. स्वातंत्र्यपूर्व काळातही या नव्या युतीत 'जमीनदार' जातवर्ग होतेच आणि ब्रिटिशपूर्व काळात जमीनदार हे वरचढ शेतकरी जातींचे प्रमुख होते. या सर्वांचे हितसंबंध जातिव्यवस्थाअंतविना स्वातंत्र्यात





अनुक्रमणिका

होते आणि ते स्वातंत्र्य चळवळीच्या बनिया गांधीजी, ब्राह्मण नेहरू व पाटीदार वल्लभभाई पटेल यांच्या त्रिकुटाद्वारे व्यक्त होत होते. म्हणून, काँग्रेसचे तत्त्वज्ञान टिळकांनंतरही वेदान्त राहिले. टिळक *श्रीमद्‌भगवद्‌गीतारहस्य* मध्ये गीतेचे तत्त्वज्ञान उपनिषदीय ब्रह्मवाद व ब्राह्मणीकृत सांख्य यांचा संयोग असल्याचे सांगतात : '...प्रकृती व पुरुष यांच्या पलीकडे जगाचे परब्रह्मरूपी एकच मूलभूत तत्त्व असून त्यापासून प्रकृतिपुरुषसुद्धा सर्व सृष्टी झालेली आहे. या उपनिषदातील अद्वैत सिद्धान्तास न सोडिता बाकीचे सांख्याचे सिद्धान्त आपणांस अग्राह्य नाहीत असे वेदान्तसूत्रभाष्यात श्रीशंकराचार्यांनी म्हटले आहे (वे.सू. शांभा. २.१.३); व तोच न्याय गीतेतील प्रतिपादनासही लागू पडतो.' (पा. १५३-१५४)

गीतेचा कर्मयोग म्हणजे अनासक्त वर्णयोग असल्याचे टिळक आवर्जून सांगतात : '... यज्ञयागादिकच काय पण चातुर्वर्ण्याची सर्व कर्मेही ब्रह्मात्मैक्य ज्ञानाने व साम्यबुद्धीने आसक्ती सोडून करा म्हणजे कर्मचक्र कायम ठेवूनही तुम्ही मुक्तच आहात, हे सर्व गीतोपदेशाचे सार आहे (गीता १८.५,६)...' (पा. २७०)

वेदान्तसूत्र हे मार्क्सवादाचे पूर्वसुरी असल्याचे *युनिव्हर्स ऑफ वेदान्त* मध्ये प्रतिपादणाऱ्या आपल्या जावयाला डांगेंनी डोक्यावर घेतले, तर श्री.ग. सरदेसाई व नंबुद्रिपाद यांनी 'सर्वोच्च अद्वैतवाद' निर्मिणाऱ्या शंकराचार्यांना डोक्यावर घेतले आणि अशा प्रकारे मार्क्सवादाचे ब्राह्मणीकरण करण्यात 'कम्युनिस्ट ऐक्य' दाखवले! कसबेंसारखे दलित विचारवंत ओशोवादाला डोक्यावर घेऊन बौद्धवादाचे व परत्वे आंबेडकरवादाचे ब्राह्मणीकरण करीत आहेत. बुद्धाने उद्यानदर्शनाला जाताना वृद्ध, रोगी, प्रेत (व संन्यासी) पाहिल्यामुळे अभिनिष्क्रमण केले या रूपककथेला कसबे प्रमाणभूत का मानतात याची सूचना त्यांच्या पुढील प्रतिपादनात मिळते : 'सिद्धार्थ गौतमाच्या चरित्रात हा जो उद्यानदर्शनाचा भाग आलेला आहे त्याच्या सत्यतेबद्दल ओल्डनबर्गपासून ते आंबेडकरांपर्यंतच्या बौद्ध वाङ्मयाच्या अभ्यासकांत भरपूर मतभेद आहेत... हा आधार काढून घेतला, तर त्यावर उभी केलेली बौद्धदर्शनातील चार आर्यसत्ये आणि आर्य अष्टांगिक मार्ग यांची इमारत कोसळून पडेल... बौद्धदर्शनातील व्यक्तिगत ध्यानधारणेचे, विपश्यनेचे महत्त्व आणि सम्यक् समाधीचे प्रयोजनच त्यामुळे धूसर होण्याची अधिक शक्यता आहे.' (पा. २६१)

विपश्यना व समाधीचा मार्ग हा ओशोवादाचा मार्ग आहे हे येथे फक्त सुचवतो. त्याचे निराकरण नंतर करू. या रूपककथेमुळे बुद्धाला बोधीपूर्वी जो दार्शनिक संघर्ष करावा लागला आणि ज्याच्या आधारावर त्याने आपले समाजक्रांतिकारी तत्त्वज्ञान उभारले, त्याच्याकडे कसे दुर्लक्ष होते याचे सप्रमाण विवेचन मी *खं.१* च्या शेवटच्या प्रकरणात केले आहे. येथे मी फक्त कसबेंच्या विपरीत प्रतिपादनाचे निराकरण करतो.

सिद्धार्थ तक्षशिलेला शस्त्रास्त्रविद्या शिकून आला होता एवढेच कसबे सांगतात (पा. २५८). पण त्याने तेथे इतर कोणत्या विद्यांचे शिक्षण घेतले होते याचा शोध कसबे घेत नाहीत. तेथे त्याने आयुर्वेदाचे योद्‌ध्याला लागणारे प्राथमिक शिक्षण घेतले होते याची साक्ष, बुद्धत्वप्राप्तीत मिळवलेले त्याचे दुःखमुक्तीचे तत्त्वज्ञान आयुर्वेदाच्या रोगमुक्तीच्या तत्त्वज्ञानावर आधारलेले होते आणि रोगी भिक्षूंना प्राथमिक उपचार तो स्वतःच करीत असे, यावरून मिळते. समाधीद्वारे त्याने रोगमुक्तीच्या तत्त्वज्ञानाचे दुःखमुक्तीच्या तत्त्वज्ञानात **रूपांतर** केले, ते त्याने समाधीद्वारे शून्यातून शोधून काढले नाही!

आयुर्वेदाचे शुद्ध (pure) तत्त्वज्ञान सांख्य कसे होते हे देवीप्रसाद चट्टोपाध्यायांनी त्यांच्या *सायन्स ॲण्ड सोसायटी इन एन्शंट इंडिया* (१९७९) मध्ये सप्रमाण दाखवले आहे. जीवक कोमारभच्च हा वेश्यापुत्र तक्षशिलेला धम्मान्तेवासी म्हणून आयुर्वेद शिकून दिगन्तकीर्तीचा वैद्य झाला, तरी तो सांख्य तत्त्वज्ञानाचा समाजक्रांतिकारी प्रतीत्यसमुत्पादी तत्त्वज्ञानात कायाकल्प करू शकला नाही. सांख्य तत्त्वज्ञान त्याच्यापाशी व्यवहारित (applied) तत्त्वज्ञानाच्याच मर्यादेत राहिले. यावरून शुद्ध व व्यवहारित तत्त्वज्ञानांमधील फरक लक्षात यावा. महावीर हा वेदवेदांगात व सांख्यात (सट्ठितंत-विसारए) विशारद होता यावरून तक्षशिलेत तत्त्वज्ञानांचेही शिक्षण दिले जात होते हे स्पष्ट होते. सांख्य हे क्षत्रिय तत्त्वज्ञान असल्याचे रिचर्ड गार्ब त्याच्या *द सांख्य फिलॉसॉफी* (१९१७) मध्ये दाखवतो. यावरून ते खत्तिय संघगणांचे अधिकृत तत्त्वज्ञान असणे अपरिहार्य होते. बुद्धाच्या जीवनात आलेले व गुरुकुलांमध्ये शिकलेले श्रोत्रिय ब्राह्मण हे लोकायततही पारंगत असल्याचे तिपिटके सांगतात : 'लोकायत-महापुरिसलक्खणेसु अनवयो।' सिद्धार्थाच्या कामोपभोगाचे अधिष्ठान 'यावज् जीवेत् सुखं जीवेत्' हा उपदेश करणाऱ्या लोकायतदर्शनाचे होते हे लक्षात घेतले जात नाही. त्याला कामोपभोगाची इतकी शिसारी आली,

की त्याचा मध्यममार्ग ज्या एका टोकाचा निषेध करतो ते केवळ भोगवाद नव्हते तर लोकायतदर्शन होते. तसेच दुसरे टोक केवळ वैदिक तपश्चर्या व जैन (सांख्य) आत्मक्लेशाचे नव्हते, तर वेदान्त व सर्वजीववादाचे (hylozoism) होते. **या सर्व तत्त्वज्ञानांच्या विधायक नकारकरणातून (sublation) त्याने आपले अनित्यात्मक बाह्यार्थवादाचे (dialectical realism) तत्त्वज्ञान बनवले, समाधिशून्यातून नाही.**

आळार कालाम व उदक रामपुत्र हे सांख्य दर्शनाचे प्रवर्तक नव्हते हे कसवेंचे विधान जरी प्रथमदर्शनी वास्तविक असले (पा. ३१५-३१६), तरी ते त्या वेळचे योगमार्गाचे तपस्वी होते असे सांगण्यातून (पा. २६५-२६७) कसवे त्यांचे सांख्य दार्शनिकत्वच नाकारीत आहेत. अश्वघोषकृत *बुद्ध-चरितात* आळाराने कपिल या सांख्यप्रवर्तकाचे निःसंदिग्धपणे नाव घेतले आहे –

'सशिष्यः कपिलश् च इह प्रतिबुद्ध इति स्मृतः
सपुत्रः प्रतिबुद्धस् तु प्रजापतिर् इह उच्यते' ।।१२.२१।।

["या संसारात सशिष्य कपिल हा प्रतिबुद्ध म्हणून स्मरण केला जातो. तो सपुत्र प्रतिबुद्ध असल्याने त्याला प्रजापती म्हटले जाते."]

कपिल हा पुरुष सांख्यप्रवर्तक नसून कपिला नावाची स्त्री होती हे मी *खं.१* मध्ये सप्रमाण दाखवले आहे. वरील श्लोकात कपिल हा सपुत्र प्रतिबुद्ध असल्याचे म्हटलेले असल्याने तो ब्रह्मचारी तपस्वी नव्हता हे स्पष्ट होते. कालाम हे एक खत्तिय संघ होते, तसेच रामपुत्रही. आळार व उदक यांचे तत्कालीन तीर्थंकरांप्रमाणे धार्मिक संघ वा गण होते. बोधिसत्वाने त्यांना गुरू मानले हे निखालस चुकीचे विधान कसवे यासाठी करतात, की तो आळारापासून 'आकिंचन्यायतन' समाधी शिकला तर उदकापासून 'नैवसंज्ञानासंज्ञायतन' हे सांगता यावे. उलट, मज्झिमनिकायची 'पासरासि' व 'बोधिराजकुमार' ही सुत्ते सांगतात की, या दोघांनी त्यांच्या धार्मिक गणांचा सहगुरू व्हायचा बोधिसत्वापुढे ठेवलेला प्रस्ताव त्याने नाकारला.

कसवेंना विपश्यना समाधीपेक्षा इतकी महत्त्वाची वाटते, की निर्वाणप्राप्ती केवळ विपश्यनेनेही होऊ शकते असे सांगण्यापर्यंत ते जातात : 'भगवान बुद्धाच्या उपदेशाचे ध्येय निर्वाणप्राप्ती असले, तरी त्याच्या प्राप्तीसाठी कोणताही एक मार्ग त्यांनी उपदेशिलेला दिसत नाही. काही ठिकाणी विपश्यनेद्वारे निर्वाणप्राप्ती होते असे सांगितलेले आहे. विपश्यना म्हणजे साधकात उत्पन्न होणारी विशिष्ट दृष्टी. विपश्यना अशा प्रकारच्या विशिष्ट ज्ञान आणि दर्शनास म्हणतात की, ज्याच्या द्वारे धर्मांची अनित्यता, दुःखकारकता आणि अनात्मता प्रकट होते. म्हणून बौद्धदर्शनात विपश्यनेचे महत्त्व वर्णन करणारे अनेक उल्लेख सापडतात...' (पा. २८४)

बुद्धोपदेशाचे हेच मर्म आहे असे ते पुढे सांगतात : 'तृष्णारूपी जटिल समूहाचा उच्छेद करण्याचे सामर्थ्य माणसात त्याच वेळी येते, जेव्हा 'जो माणूस शीलात प्रतिष्ठित असतो आणि जो समाधी व विपश्यना यांची भावना करतो, तो तृष्णारूपी जटिल समूहाचा उच्छेद करीत असतो.' बुद्धघोषांनी याच दृष्टीने विशुद्धीच्या मार्गाचे निरूपण केलेले आहे. शील, समाधी आणि प्रज्ञा यांच्याद्वारे मनातील मळाचे निःसरण केले म्हणजे निर्वाणप्राप्ती होते हेच बुद्धशासन, हीच बुद्धाची शिकवण आणि हेच बुद्धोपदेशाचे मर्म आहे.' (उक्त, ३०१)

बुद्धाच्या जीवनाचे दोन कालखंड पडतात हे मी तपशिल-वारपणे *बुद्ध, भिक्खु आनंद, धम्मआनंदवधू विशाखा* (१९८९) मध्ये दाखवले आहे. वयाच्या ३६ व्या वर्षापासून (इसवी पूर्व ५२८) ४८ व्या वर्षापर्यंतचा प्रबोधनाचा कालखंड व ४८ व्या वर्षापासून पुढचा समाजक्रांतीचा कालखंड. दुसऱ्या कालखंडात मेंडक श्रेष्ठीपासून दासमुक्तीची प्रेरणा मिळाल्यानंतर त्याने दासमुक्तीच्या पंचधम्मांचा उपदेश सुरू केला. प्रबोधनाच्याही कालखंडात त्याचा दुःखमुक्तीच्या तत्त्वज्ञानाबरोबर वर्णजाति-विरोधाचा उपदेश – वादासह – चालू होता; पण, पंचधम्मांचा उपदेश त्याने समाजक्रांतीच्या कालखंडात सुरू केला. प्रबोधनाच्या कालखंडातच समाधीला महत्त्व असू शकत होते. दुःखमुक्तीच्या उपदेशाचा जनमनावर परिणाम व्हायचा, तर उपदेशक भिक्षू 'योगी' असणे आवश्यक होते. पण, स्वतः बुद्धाने समाधीचा अर्थ चित्ताची एकाग्रता यापलीकडे कधीच घेतला नव्हता. ही चित्ताची एकाग्रता समस्या सोडवणुकीसाठी व प्रबोधनार्थ मन समर्थ करण्यासाठी होती, अतिमानुषी शक्ती मिळवण्यासाठी नव्हती. कसबेंप्रमाणे समाधीला बुद्धोपदेशाचे मर्म समजणारे महाकाश्यपसारखे भिक्षू त्याही वेळी होते. उपरोक्त पुस्तिकेत मी दाखवले आहे की, महाकाश्यपने आनंदच्या समाधि-अनभिज्ञतेची टिंगल केली होती (पा. २०). संघावरील या ब्राह्मण्यप्रभावामुळे आनंद राजगृहाच्या पहिल्या संगीतीपर्यंत अनर्हत् मानला गेला. पण, बुद्धाने वयाच्या ५६ व्या वर्षी कायम उपस्थाकपदासाठी बारा अग्रश्रावकांतून आनंदचीच,

आणि तीही त्याच्या चार शर्ती व चार वर मान्य करून, केली हे लक्षात ठेवले पाहिजे. संगीतीच्या आदल्या रात्री आनंद अर्हत् झाला असे विनयपिटक म्हणत असले, तरी तो समाधिपारंगत झाला असे म्हटलेले नाही, तर तो चित्तमलविरहित झाला एवढेच म्हटले आहे – '... एतस्मिं अन्तरे अनुपादाय आसवेहि चित्तं विमुच्चि। अथ खो आयस्मा आनन्दो अरहा समानो सन्निपातं अगमासि।' (११-२.३)

याचा अर्थ असा नाही की, महाकाश्यपसारख्या भिक्षूंनी बुद्धोत्तर काळात धम्माचे ब्राह्मणीकरण केले. **बुद्धाच्या शिकवणुकीचे मर्म वर्णजातिविहीन समता हे असल्यामुळे धम्माचे या देशातून निर्गमन होईतो ब्राह्मणीकरणाविरुद्ध व समतेसाठी अथक संघर्ष होत राहिला आणि त्यात पुढाकार स्वतःचे अब्राह्मणीकरण करून घेतलेल्या पूर्वाश्रमीच्या ब्राह्मण महाभिक्षूंचाही होता. आंबेडकरांनी यासाठी बौद्ध धम्म स्वीकारला, अर्हत्वासाठी नाही.**

महायान

कसवे म्हणतात की, महायानाने 'बौद्ध धर्माचा नेत्रदीपक असा विकास..... केला, परंतु त्यामुळे बुद्धांच्या धर्मचिंतनातील मूळ क्रांतिकारकत्व लोप पावले' (पा. ४८). ही 'विसंगती' पुढे नेत ते म्हणतात की, महायानाने बुद्धाची जागा बोधिसत्वाला दिल्यामुळे तो बुद्धापासून दूर गेला : '... महायानांनी बुद्धाच्या लोकोत्तर रूपाचा इतक्या वेगवेगळ्या पातळ्यांवर विकास केला की, त्यामुळे ते बुद्धाच्या मूळ शिकवणुकीपासून हळूहळू दूर गेले. बुद्धाच्या मूळ शिकवणुकीतील अष्टांगिक मार्गाची जागा महायान पंथाच्या विकासात बोधिसत्व-चर्येने घेतली. **अर्हताच्या जागी बोधिसत्वाला प्राधान्य दिले गेले.** त्यांच्या या कृतीच्या पुष्ट्यर्थ बुद्धत्वाच्या प्राप्तीपूर्वी बुद्ध बोधिसत्व अवस्थेत होते, असे कारण देण्यात आले. त्यांच्या मताप्रमाणे, ज्याच्या अंतःकरणात सम्यकज्ञान प्राप्तीची इच्छा असते आणि ज्याने सम्यक ज्ञान प्राप्त केलेले असते, त्याच्यांच चित्तात जीवसृष्टी-बद्दलच्या करुणेचा उगम होतो. महायान त्यालाच "बोधिसत्व" मानू लागले...' (पा. ३१३-३१४, ठळक टाइप माझा.)

महायान नाही, काळ बुद्धापासून दूर गेला होता – अश्वघोषापर्यंत सात शतके. कसबेंनी धर्मकीर्तीपर्यंतचा (७ शतक) कालखंड घेऊनही या १२०० वर्षांतील भारतीय सामाजिक पार्श्वभूमीचे रेखाटन केलेले नाही. कोसांबी, रामशरण शर्मा व वी.एन.एस. यादव यांच्यासारख्या ॲथॉरिटीज आहेत; पण, त्यांनी थापरांप्रमाणे सवंध वैदिक समाजाचे अमूर्तीकरण करणारा कुलसमाजासारखा 'पदार्थ' (category) या बुद्धोत्तर कालखंडासाठी शोधून काढलेला नाही! अश्वघोष – नागार्जुनापासूनचा काळ भारतीय दर्शनव्यवस्थांचा (philosophical systems) काळ आहे. पण, भारतीय तत्त्वज्ञानाचे सर्व पंडित महायानात बौद्ध धम्माचे पराकाष्ठेचे पतन झाले असा सरसकट निष्कर्ष काढतात, तर स्त्चेर्बात्स्की व धर्मेन्द्रनाथ शास्त्रींसारखे महापंडित दिग्नाग-स्कूलने तर्कशास्त्र व तत्त्वज्ञानात परमोच्च प्रगती केली असे सिद्ध करतात. या भूलभुलैयातून मार्ग काढायचा, तर सेकंड हॅण्ड सोर्सेसवर अवलंबून राहणे म्हणजे या भूलभुलैयात आणखी भरकटणे. मूळ सोर्सेसमध्येच गेले पाहिजे आणि तेही सर्वांत पुढारलेली अन्वेषणपद्धत घेऊन. या दोन्हींच्या अभावात कसबे काय करतात ते पाहूया.

Metaphysics साठी कसवे अध्यात्मशास्त्र हा एकच शब्द वापरतात, आणि त्यावर चर्चा दर्शनव्यवस्थाकाळातच सुरू झालेली असली तरी तिचा अध्यारोप ते बुद्धकाळावर करतात – बौद्धदर्शन अनात्मवादी असूनही. बुद्धाने भिक्षूंना चार स्मृत्युपस्थानांचा जो उपदेश केला त्याचा संबंधित पाली कित्ता त्यांनी पा. ३३९ वर असा दिला आहे – '... इति अज्झत्तं वा काये कायानुपस्सी विहरति, वहिद्धा वा काये कायानुपस्सी विहरति, अज्झत्तवहिद्धा वा काये कायानुपस्सी विहरति.... ' त्याचे भाषांतर ते पा. ३२१ वर पुढीलप्रमाणे करतात – '... अशा प्रकारे तो आध्यात्मिक किंवा बाह्य वेदनांचे यथार्थ अवलोकन करीत असतो....' 'अज्झत्त'चा अनुवाद आभ्यन्तर असाच होऊ शकतो. ही गफलत राहुलजींनीही केलेली आहे (पहा *मज्झिमनिकाय*, पा. ३९).

अध्यात्मशास्त्र या संज्ञेचा उपयोग कसवे पा. ३५२ वर व्यापक अर्थाने करतात – '... माणसाला अज्ञात वाटणाऱ्या परंतु त्याला सहस्र हातांनी वेढून टाकणाऱ्या गूढांच्या खोलीचा ठाव घेण्याचे काम धर्म आणि अध्यात्मशास्त्रांनी (metaphysics) केले....' मेटॅफिजिक्स ही संज्ञा ॲरिस्टॉटलच्या (इसवीपूर्व ३८४-३२२) परातत्त्वांचे निरूपण करणाऱ्या कृतींसाठी पहिल्या शतकात प्रचलित झाली. या संज्ञेचा अर्थ 'भौतिकशास्त्रातीत' असा होतो. मध्ययुगात मेटॅफिजिक्स ईश्वरशास्त्रांकित झाले. १७ व्या शतकातील प्रबोधनयुगाच्या दार्शनिकांनी मेटॅफिजिक्सची ही ईश्वरशास्त्रांकितता तोडून ते

व्यापक अर्थी घेतले. हेगेलने मात्र ते डायलेक्टिक्सविरोधी मानले. मेटॅफिजिक्स या अर्थी अध्यात्मविद्या ही संज्ञा ब्राह्मणी न्याय-वैशेपिक दार्शनिक वात्स्यायन (४थे शतक) याने प्रथम वापरली असे सुरेन्द्रनाथ दासगुप्त त्यांच्या *ए हिस्टरी ऑफ इंडियन फिलॉसॉफी, खं.१* मध्ये सांगतात आणि तिला (संज्ञेला) धर्मशास्त्राचा पाठिंबा मिळावा म्हणून वात्स्यायनाने ती कौटिल्याच्या 'आन्वीक्षिकी'त अध्याहृत असल्याचा आधार दिला असे ते पुढे म्हणतात (पा. २७७-२७८). असे मेटॅफिजिक्स महायानी दार्शनिकांना मान्य होणे शक्य नसल्याने धर्मकीर्तिशिष्य धर्मोत्तराने (९ वे शतक) 'अतीन्द्रियवाद' ही संज्ञा वापरली असे मी *खं.२* मध्ये दाखवले आहे (पा. १५०).

Idealism च्या अर्थी अध्यात्मवादाची व्याख्या छांदोग्य उपनिषदावरील भाष्यात देताना शंकराचार्य म्हणतात – 'विश्व आत्म्यातून उद्भवणे व त्यात लय पावणे' (४.३.७). अशा अध्यात्मवादाशी अश्वघोपाचा तथतावाद, नागार्जुनाचा शून्यवाद व असंग-वसुवंधूंचा विज्ञानवाद यांचे समीकरण करता येत नाही, आणि त्यांनी या परातत्त्वाचा अर्थ सर्वंकप समता व आलयविज्ञान वा नेणीव असा घेतलेला असल्याचे मी *खं.२* मध्ये दाखवले आहे. आलयविज्ञानाचे नेणिवेशी समीकरण करताना कसबेंनी माझे ऋण अर्थातच मान्य केलेले नाही : '.... मानवी मनाचा या (बौद्ध) वाङ्मयात विविध पातळ्यांवर केलेला विचार आणि त्याचा इ.स. च्या चौथ्या शतकात असंग आणि वसुवंधू यांनी भारतात... केलेला विचार थक्क करणारा आहे... या क्षेत्रातील फ्राइडचे... अनन्यसाधारण ... स्थान मान्य करूनही, नेणिवेचा (sub-conscious) विचार बौद्धदर्शनाने अतिशय समर्थपणे विकसित केला होता हेही मान्य केले पाहिजे... आपण यापूर्वी विज्ञानस्कंधाच्या सहा विज्ञानांची माहिती वधितली आहे. त्यात आलयविज्ञानाच्या शोधाने अमूल्य भर पडलेली आहे. हा शोध म्हणजे मानवी जाणिवेच्या खाली जे दडलेले आहे त्याचा शोध होता....' (पा. ३०२-३०३)

पण, ज्या मनाचे हे दोन कप्पे, त्याचाच निर्वाणास्तव निःपात करायचा विपरीत निष्कर्ष कसबे काढतात :'... परंतु या मनरूपी महाशत्रूच्या पूर्ण निःपाताशिवाय हा निर्वाणसंभव अशक्य...' (पा. ३०४). *धम्मपद*ला प्राचीन जागतिक वाङ्मयातील सर्वश्रेष्ठ ग्रंथ ठरवून त्याच्या 'अरहंतवग्गा'तील गाथेवर ते मननिःपाताचा अर्थ लादतात –

"झाले असे शांत चित्त तसे वाचा आणि कर्म।
जाणुनि जो मुक्त झाला टाकी मालवून मन।।"(पा. ३०६)

मूळ गाथेत असलेल्या 'उपसन्तस्स' या शब्दाचा 'मालवून' हा चुकीचा अर्थ कसवेंनी लावला आहे. उपसन्त म्हणजे उपशम. निर्वाण म्हणजे दिवा मालवणे हा अर्थ पुनर्जन्मांचा अंत करणाऱ्या शारीरिक मृत्यूला लागू आहे, जीवन्मुक्तत्व वा अर्हत्त्वाला तों लागू नाही.

बुद्धाने दुःखमुक्तीचे तत्त्वज्ञान मनाचा निःपात करून मिळवले नाही, तर समाधिद्वारे जाणिवेचा नेणिवेत फलदायी संयोग करून मिळवले. या फलदायी प्रक्रियेलाच प्रतिभा कसे म्हणतात हे मी *खं.२* मध्ये दाखवले आहे. कसवे प्रतिभेला imagination म्हणतात (पा. ९९). इमॅजिनेशन म्हणजे कल्पनाशक्ती. कल्पनाशक्ती ही एक क्षमता व प्रक्रिया आहे. तिची परिनिष्पत्ती **प्रतिभाजन्य फलप्राप्तीत** होतेच असे नाही. तपश्चर्येचा प्रतिभेशी कार्यकारणभाव त्यांनी असाच चुकीचा दाखवला आहे : '... धर्मचिंतनाचा किंवा वाङ्मयीन कलाकृतीचा मूळ आधार... जीवन अस्तित्वातील द्वैत असते. धर्मचिंतकाची किंवा सर्जनशील कलावंताची या जीवन अस्तित्वाला भिडण्याची, त्याचे नाजूक पदर उलगडून दाखविण्याची क्षमता जशी असते तशीच त्या धर्मचिंतनाला आणि कलाकृतीला प्राप्त होते. म्हणूनच कोणत्याही धर्मचिंतकाला किंवा कलावंताला श्रेष्ठ दर्जाचे धर्मचिंतन किंवा कलाकृतीच्या सर्जनासाठी त्याच्या जीवनप्रवासात उत्तुंग प्रतिभा आणि विवेचक बुद्धी कमवावी लागते. तपश्चर्या म्हणजे दुसरे-तिसरे काही नसून प्रतिभा आणि विवेचक बुद्धी अर्जित करण्याची प्रक्रिया होय.' (पा. १०१)

हा कसवेंचा सौंदर्यशास्त्राचा प्रयास आहे! वरील उताऱ्यातील दुसऱ्या वाक्याचा उत्तरार्ध निरर्थक आहे. साहित्याव्यतिरिक्त इतर कलांमध्ये आपली गती नसल्याचे त्यांनी मान्य केल्यामुळे (पा. १०२) टॉइनवी व इकेडा यांच्या *चूज लाइफ* मधील प्रतिभेच्या उपपत्तीपलीकडे त्यांना जाता आलेले नाही. बोधिसत्वाची तपश्चर्या सांख्यांना (महावीराच्या मातापित्यांनी प्रायोपवेशनाद्वारे आपला अंत केला होता) व वेदान्त्यांना अनुसरून होती. ही तपश्चर्या सोडून आरोग्याहाराचा व समाधीचा मार्ग पत्करल्यामुळे त्याला दुःखमुक्तीचे तत्त्वज्ञान **साक्षात्** करता आले. प्रतिभेसाठी आत्मक्लेश आवश्यक असतात. पण, **आत्मक्लेशातले विरोध (contradictions) प्रतिभेतल्या फलदायी विरोधाकडे जाणारे असावे लागतात.** विवेचकबुद्धी

अनुक्रमणिका

जेवढी शास्त्रज्ञाला व दार्शनिकाला आवश्यक असते, तेवढी कलावंताला नाही. व्हॅन गॉगच्या कलाकृती विवेचक बुद्धीची फलिते नाहीत. मी 'साक्षात्' हा शब्दप्रयोग मुद्दाम केला आहे. **दिग्नाग स्कूलने प्रतिभाजन्य फलप्राप्तीचे योगिप्रत्यक्ष हे निर्विकल्पक प्रत्यक्षाचेच परमार्थीकरण मानले आहे – योगाने स+अक्षात् केलेले. माझे प्रमाणशास्त्र योगिप्रत्यक्षाला वेगळे प्रमाण मानते.**

कसबेंनी विरोधासाठी dichotomy हा चुकीचा शब्द वापरलेला आहे. डिकोटोमी म्हणजे परीक्षणाधीन वस्तूंचे गृहीतलक्षण असलेल्या वस्तू व ते नसलेल्या वस्तू यांत **विभाजन** करणे. विरोध हा भारतीय तत्त्वज्ञानातला शब्द आहे आणि त्यात मार्क्सला अभिप्रेत असलेला प्रतिपक्षांची एकजूट व संघर्ष (unity and struggle of opposites) हा अर्थ गृहीत आहे. डिकोटोमीसाठी कसबेंनी प्रयुक्त केलेल्या द्वैत या शब्दात द्विदलता आहे पण संघर्ष नाही, तर द्वंद्व या दुसऱ्या पर्यायवाची शब्दात संघर्ष आहे पण एकजूट नाही. Synthesis साठी संयोगाऐवजी (योग >< प्रतियोग = संयोग) समन्वय हा शब्द वापरून कसबेंनी डायलेक्टिक्सबद्दलच्या अज्ञानावर कळस चढवला आहे! समन्वयात विरोधातील प्रतिपक्षांची तडजोड होते, तर संयोगात विधायक नकारकरणजन्य (sublation) गुणात्मक परिवर्तित वस्तुनिष्पत्ती.

रूप (matter) व विज्ञान (mind) यांत कोणताही फरक न मानणे हे बौद्ध तत्त्वज्ञानाचे एक महत्त्वाचे वैशिष्ट्य असल्याचे कसबेंचे विधान (पा. २९५) केवळ चुकीचेच नाही तर दिशाभूल करणारे आहे. या अद्वैतवादातून भौतिकवाद ध्वनित होतो, आणि बुद्ध तर लोकायताचा कट्टर विरोधक होता. भारतीय तत्त्वज्ञानावर पुस्तके लिहिणारे कालवश खंदे कम्युनिस्ट नेते श्री.ग. सरदेसाई बुद्धाला 'जडवादी'(?) म्हणतात यावरून भारतीय समाजक्रांतिकारकांचे तत्त्वज्ञानाबाबतचे दुर्लक्ष दिसून येते. बुद्धाने भिक्षूंना तत्त्वज्ञानाच्या 'अव्याकृत' प्रश्नांवर चर्चा करायला मनाई केल्याचे मज्झिमनिकायच्या 'चूल-मालुंक्य-सूत्ता'वरून (६३) जरी दिसते, तरी तो रूप व विज्ञानात फरक करीत नव्हता असे नाही. 'महा-राहुलोवाद-सूत्ता'त (६२) तो रूप हे आकाशधातू, पृथ्वीधातू, आपधातू, तेजधातू व वायुधातू यांनी बनलेले असल्याचे सांगतो, तरी विज्ञानाबद्दल असे काही सांगत नाही. विज्ञान हे रूपापेक्षाही जास्त अनित्य आहे असे सांगण्यातून त्याला या दोघांमधला फरक स्पष्ट करायचा होता हे उघड आहे. एका बाजूला तत्त्वज्ञानाचे विशिष्ट प्रश्न अव्याकृत करण्यातून त्याला संघभेद टाळायचा होता, तर दुसऱ्या बाजूला संघाला समाजक्रांतीला समर्थ बनवण्यासाठी भिक्षुभिक्षुणींना दुःखमुक्तीच्या तत्त्वज्ञानव्यवहाराने प्रशिक्षित करायचे होते; बुद्ध हा केवळ दार्शनिक नव्हता तर समाजक्रांतिकारीही होता हे लक्षात घेतल्याशिवाय त्याच्या तात्त्विक व व्यावहारिक भूमिकांमध्ये तफावत का पडत होती हे लक्षात येणार नाही. एकाला शिंक आली तर दुसऱ्याने त्याला "चिरंजीव भव" असे न म्हणायचा नियम त्यांनी संघाला लावला, उपासक-उपासिकांना नाही.

बुद्ध बाह्यार्थवादी (realist) होता, तर त्याचे वैदिक विरोधक वेदान्ती. ते चातुर्वर्ण्य ईश्वरनिर्मित असल्याचे सांगत होते, तर बुद्ध अनित्यात्मक बाह्यार्थवादी युक्तिवादांनी चातुर्वर्ण्य (व जाति) खंडन करीत होता. बाह्यार्थवाद म्हणजे बाह्य वस्तू ज्ञानेन्द्रियांद्वारा मनात प्रतिबिंबित होऊन तिचे ज्ञान होणे. अनुमानातही प्रत्यक्ष ज्ञानाचा समावेश असतोच. डोळ्यांनी डोंगरात धूर पाहिल्यानंतर मन अनुमान करते की डोंगराला आग लागली आहे. त्यामुळे वैदिकांच्या खंडनासाठी बुद्धाला प्रत्यक्ष व अनुमान या प्रमाणांच्या ज्ञानात फरक करायची आवश्यकता नव्हती. पण, दर्शनव्यवस्थाकाळात न्याय-वैशेषिकां-सारख्या ब्राह्मणी दार्शनिकांनी बाह्यार्थवादाद्वारे चातुर्वर्ण्याचे मंडन सुरू केल्याने परिस्थिती आमूलाग्र बदलली. माणसाचा वर्ण डोळ्यांनी दिसतो, अनुमान व चौकशीअंती त्याचे निश्चित ज्ञान होते, म्हणून चातुर्वर्ण्य खरा, सत् असे युक्तिवाद या ब्राह्मणी दार्शनिकांनी सुरू केले. **म्हणून, दिग्नागाला आपल्या सौत्रांतिक विज्ञानवादाद्वारे प्रत्यक्ष व अनुमान यांचा भेद तोडावा लागला आणि अनित्यतावादाऐवजी क्षणिकतावादाच्या आधारे 'क्षणिक तेच सत्' ही कसोटी चातुर्वर्ण्याला लावून ते असत् ठरवावे लागले.** सत्करी मुकर्जी हे सौत्रान्तिक विज्ञानवादाला critical realism, चिकित्सक बाह्यार्थवाद, म्हणतात हे कसबेंच्या अभ्यासाबाहेर राहिले. कान्टने (इ.स. १७२४-१८०४) प्रमाणशास्त्रात केलेली क्रांती दिग्नागने ५ व्या शतकातच केली होती. हे डॉ. धर्मेन्द्रनाथ शास्त्रींनी त्यांच्या *क्रिटिक ऑफ इंडियन रिॲलिझम* (१९६४) मध्ये दाखवले असले, तरी तिला कारणीभूत झालेला वर्णजातिव्यवस्थेवरील सामाजिक व दार्शनिक संघर्ष 'तत्त्वज्ञानबाह्य' म्हणून त्यांच्या आटोक्याबाहेर राहिला. तो मला *खं.*२ मध्ये मांडावा लागला. या मांडणीची

बुद्धिपुरस्सर दखल न घेतल्यामुळे कसवेंनी वृद्धबौद्धवादाच्या अनित्यतेवर क्षणिकतेचा अध्यारोप केला आहे : '... या विश्वातील प्रत्येक वस्तू, कोणत्याही अपवादाशिवाय, परिवर्तनीय म्हणजे अनित्य असते... भगवान बुद्धांनी या सिद्धान्ताचे विस्ताराने निरूपण केले आहे. जोपर्यंत एखादी गोष्ट अनित्य आहे असे मानले जात नाही तोपर्यंत स्वतः भगवान बुद्ध आणि सर्व बौद्धजगत् त्या गोष्टीला वास्तविक मानीत नाहीत. याचाच अर्थ, जे अनित्य नसते, ते कल्पित असते आणि जे अनित्य असते तेच वास्तविक असते असा होतो. "यत् सत् तत् क्षणिकं" म्हणजे जे वास्तविक आहे ते क्षणिक असते... ' (पा. २८६)

बुद्धाच्या प्रतीत्य-समुत्पादावरही कसवेंनी क्षणिकता-वादाचा अध्यारोप केला आहे :'बौद्ध दर्शनातील क्षणिकवाद "कारणांना" क्षणिक मानतो. ह्या मताप्रमाणे, "परिणाम" जेव्हा जन्माला येतो, तेव्हा त्याचे "कारण" किंवा "कारणे" पूर्णपणे नष्ट झालेली असतात. ह्या सिद्धान्तातील कारण आणि त्याचे कार्य यांचे संबंध कोणत्या प्रकारचे असतात, हे स्पष्ट करण्यासाठी तर बुद्धाने प्रतीत्य-समुत्पाद अशी नवी परिभाषा निर्माण केली होती. एकाचे प्रतीत्य म्हणजे नष्ट होण्याने दुसऱ्याचा उत्पाद म्हणजे उत्पत्ती होते. "इदं सति इदं होति इदं असति इदं न होति।" कारण असेल तर कार्य होते, कारण नसेल तर कार्य होत नाही. "कारण" नष्ट झाल्याशिवाय 'कार्याचा' जन्म होत नसतो...' (पा. २९२-२९३)

क्षणिकतावादाचा अध्यारोप दामटून नेण्यासाठी कसवेंनी 'प्रतीत्य'चा अर्थ 'नष्ट होणे' असा चुकीचा लावला आहे. प्रतीत्य म्हणजे कारण. चट्टोपाध्यायांनी त्यांच्या उपरोक्त ग्रंथात वृद्धबौद्धवादाच्या अनित्यतेवर क्षणिकतेचा जो अध्यारोप केलेला आहे तो मी *खं.*२ मध्ये वृद्धबौद्धवादाचा महत्तम भाष्यकार नागसेन (इसवीपूर्व २००) याचा पुरावा देऊन खोडून काढला आहे. *मिलिन्दपञ्ह* मधील संबंधित प्रश्नोत्तरे अशी –

'१. राजा म्हणाला – "भन्ते! जो जन्मतो (उपज्जति) तो तोच असतो की दुसरा?"

थेर म्हणाले, "**न तो, न दुसरा**."

"उपमा द्या."

"तुम्हाला काय वाटते महाराज, एकदा तुम्ही अर्भक होता : कोवळे, इवलेसे, खाटेवर उताणे पडणारे. मग आता तुम्ही एवढे मोठे होऊनही तेवढेच आहात?"

"नाही भन्ते! **अर्भक, कोवळा, इवलासा, उताणा पडणारा दुसरा होता, मोठा झालेला मी दुसरा आहे**."

"असे असेल, महाराज, तर तुमची कोणी आई नाही, तुमचा कोणी पिता नाही, तुमचा कोणी आचार्य नाही, तुमचे शिल्प असू शकत नाही, तुमचे शील असू शकत नाही, तुमची प्रज्ञा असू शकत नाही. काय, महाराज, गर्भाच्या **पहिल्या अवस्थेची** (कललस्स) माता वेगळी, **दुसऱ्या अवस्थेची** (अब्बुदस्स) माता वेगळी, **तिसऱ्या अवस्थेची** (पेस्सिया) माता वेगळी, **चौथ्या अवस्थेची** (घनस्स) माता वेगळी, लहानाची माता वेगळी, मोठ्याची माता वेगळी?..."

"नाही, भन्ते! पण आपण काय दाखवू पाहता?"

थेर म्हणाले, "मीच, महाराज, अर्भक होतो, कोवळा, इवलासा, उताणा पडणारा; मोठाही मीच आहे. **या शरीरात या सर्व (अवस्था) एकीकृत झालेल्या आहेत.**"

"आणखी उपमा द्या."

"जसे, महाराज, कोणा माणसाने दिवा लावला, तो काय रात्रभर जळेल? "

"होय, भन्ते, रात्रभर जळेल. "

"मग काय, महाराज, पूर्वरात्री जी ज्योत होती ती मध्यरात्रीही राहील?"

"नाही, भन्ते."

"जी ज्योत मध्यरात्री होती, ती उत्तररात्रीही राहील?"

"नाही, भन्ते"

"मग काय, महाराज, पूर्वरात्री वेगळा दिवा होता, मध्यरात्री वेगळा, उत्तररात्री वेगळा?"

"नाही, भन्ते, तोच दिवा रात्रभर जळत होता."

"तसेच, महाराज, **वस्तु (धम्म) संतती चालू राहते. एक अवस्था उत्पन्न होते व विलीन होते, तोच दुसरी अवस्था उत्पन्न होते – म्हणून न तो असतो, न दुसरा ....**" ' (जाड ठसा माझा. खं. २, पा. १५४-१५५)

पहिली गोष्ट : एक वस्तू उत्पन्न होते व **एका अवस्थेपर्यंत** टिकते. दुसरी गोष्ट : ती कारण बनून कार्य प्रसवते. तिसरी गोष्ट : ती कार्य **प्रसवून** नष्ट होते (तिची प्रसवावस्था नष्ट होते). येथे वस्त्वान्तरात **खंड नाही**. क्षणिकतावादानुसार वस्त्वान्तरात **खंड** आहे. वस्तुउत्पाद क्षणिक आहे, वस्तू **अवस्थाविहीन** आहे, ती क्षणात नष्ट होते आणि ती नष्ट झाल्यावर दुसरी वस्तू उत्पन्न होते. येथे **खंड आहे**, स्त्चेर्बात्स्किच्या

अनुक्रमणिका

म्हणण्याप्रमाणे वस्त्वान्तर नाहीच. ही खंडित अखंडता आहे (discontinuous continuity). वस्तुअस्तित्वाचा कालावधी मानला तर वर्णजातीला कालावधी मिळतो, आणि वस्त्वान्तर मानले तर वर्णजातीची आनुवंशिकता मान्य करावी लागते. सौत्रान्तिक विज्ञानवाद्यांनी अणुवाद नाकारण्याचे कारण न्याय-वैशेपिकांचे अणू हे नित्य व वर्णजातिव्यवस्थेचे प्रतिनिधी होते आणि या वर्णजातीय अणूंमध्ये 'वर्णसंकर' होत नव्हता! वृद्धवौद्धवादाचा अनित्यतावाद व युवावौद्धवादाचा क्षणिकतावाद यांत फरक नाकारण्यातून कसवे ध्वनित करू पाहत आहेत, की युवावौद्धवादी हे वृद्धवौद्धवादाचे केवळ भाष्यकार होते, स्वतंत्र दार्शनिक नव्हते! युवावौद्धवाद्यांच्या दिग्विजयी क्षणिकता-वादाने चिडून जाऊन त्यांचा एक कट्टर विरोधक जयंत भट्ट हा न्याय-वैशेपिक दार्शनिक (९वे शतक) त्याच्या *अन्यायमंजरी*त म्हणतो की, या वौद्धांना प्रणयक्रीडेतही नित्यता सहन होत नाही – 'येन नित्यो नाम पदार्थः प्रणयकेलिष्व अपि न विपह्यते।' पण, कसवे मात्र एकूण वौद्धदर्शनात अनित्यता नित्य राहिली असा निष्कर्प काढतात!

अशा प्रकारे न्याय-वैशेपिक स्कूल व दिग्नाग स्कूल यांच्यात जवळजवळ तुर्कागमनापर्यंत चाललेला हा महासंघर्प जागतिक तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात यासाठीही अनन्य होता, की तो व्राह्मणी श्रौतस्मार्त धर्म व अव्राह्मणी वौद्ध धम्म यांच्यातील होता. धर्मचिंतनावर एवढे मोठे पुस्तक लिहूनही कसवेंनी दोन धर्मांमधल्या या महासंघर्पाची, एक आद्य धर्मसूत्रकार हारीत याने प्राग्वैदिक तांत्रिक श्रुती व वैदिक श्रुती यांच्यामधल्या आद्य संघर्पाचे सूतोवाच केले असूनही, दखल घेतलेली नाही. त्यामुळे सौत्रांतिक, वैभापिक, योगाचार व माध्यमिक या वौद्धर्शनपंथांमधील समान सूत्रे दाखवताना हे सर्व वर्णजातिविरोधी होते हे सर्वांत महत्त्वाचे सूत्र ते गाळतात : '....सौत्रांतिक, वैभापिक, योगाचार आणि माध्यमिक या नावांनी ओळखल्या जाणाऱ्या वौद्ध संप्रदायांचा आणि त्यांनी केलेल्या तत्त्वचिंतनाचा नेत्रदीपक विकास लक्षात घेतल्याशिवाय भारतीय समाजजीवना-तील वदलते वास्तव समजू शकणार नाही. वसुवंधूंच्यासारखे सौत्रांतिक संप्रदायाकडे कल असलेले दार्शनिक, विज्ञानवादी असंग, आधुनिक कालखंडातील फ्रेडरिक हेगेलचा पूर्वज शोभावा असे धर्मकीर्ती, शून्यवादी नागार्जुन आणि **विसुद्धिमग्गो** लिहून वौद्धचिंतनातील व्यक्तीचा अंतर्प्रवास स्पष्ट करणारे वुद्धघोप अशा कितीतरी दिग्गजांनी हे तत्त्वचिंतन समृद्ध केले आहे. वौद्ध चिंतनातील काही मूलभूत मुद्द्यांवर ह्या सर्वांचे एकमत होते. ह्यांपैकी कोणीही ईश्वराचे अस्तित्व मान्य केलेले नाही. ते सर्वच शव्दप्रामाण्यविरोधी होते. त्यांच्यापैकी कोणीही चिरंतन आत्म्याचे अस्तित्व मानलेले नाही आणि त्या सर्वांनी प्रतीत्यसमुत्पादाचा वुद्धाचा सिद्धान्त स्वीकारलेला होता...' (पा. २८५)

कसवेंनी धर्मकीर्तीची राजनिष्ठ हेगेलशी तुलना केल्यामुळे त्याच्या *प्रमाणवार्तिक*वरील स्वोपज्ञ भाष्यातील जाति-व्यवस्थाविरोधी श्लोकाची – जो त्यांनी राहुलजींच्या *महामानव वुद्ध* मधून पा. ३३५ वर उद्धृत केल्याने सदोप आहे – 'रूढीवादविरोधी' अशी विपर्यस्त संभावना केली आहे : '... मुंडकोपनिपदाने जसे यज्ञकर्म करणाऱ्यांना मूर्खात जमा केले होते आणि कर्मकांडाच्या विरोधात तीव्र निपेध नोंदविला होता, तसाच पुढील कालखंडात धर्मकीर्तीनी रूढीवादाचा पुढील शव्दांत निपेध नोंदवून ठेवलेला आहे – "वेदप्रामाण्य, सृष्टिनिर्मितीच्या कर्तृत्वाची ईश्वरार्पणता, स्नानात धर्म पाहण्याची वृत्ती, जातीचे अहंकार आणि पाप दूर करण्यासाठी केले जाणारे देहदंडन या पाच गोष्टी मूर्ख माणसाची लक्षणे आहेत." (पा. २९७)

वौद्ध धम्म व तत्त्वज्ञानाचे वर्णजातिविरोधक समतेचे आंतरिक सूत्र न समजल्याने कसवेंनी महायानी दार्शनिकांच्या 'धर्मकाय' या परमार्थ सत्‌ची संभावना चैतन्यवाद अशी केली आहे : 'वौद्ध धर्माचे अंतिम उद्दिष्ट हे "वोधी" प्राप्तीचे असेल तर "धम्मकाया" हे त्याचे सारतत्त्व (essence) मानता येते. तसे ते वौद्ध धर्माच्या आधुनिक अभ्यासकांनीही मानलेले आहे. वौद्धांच्या दृष्टीने धर्मकाया हे जगत्‌ज्ञानाला आणि ज्ञानभावनेला दिलेले एक सर्वव्यापी नाव आहे. वौद्धांनी धर्मकायेची ही दृष्टी स्वीकारल्यामुळे ते या विश्वाला केवळ यांत्रिक मानीत नाहीत, तर त्याला चेतना मानतात....' (पा. ३२४)

सर्व महायानी दार्शनिकांनी धर्मकायसाठी 'वुद्धकाय' हा पर्यायवाची शव्द वापरला आहे (वोधिसत्वकाय नाही). त्यातून त्यांना समता अभिप्रेत होती हे मी *खं.*२ मध्ये दाखविले आहे : '..... त्याचे (नागार्जुनाचे) शून्य जसा "गणिती" व "ज्योतिर्विद्यासिद्ध" विंदू, डिफरन्शिअल कॅल्क्युलसपूर्व झीरो होता, तशी महाकारुणिक समतेची तथता होती. वौद्ध तत्त्वज्ञान ज्याप्रमाणे रूप व विज्ञानाच्या द्वैतवादाकडून अद्वैती शून्यवादाकडे




अनुक्रमणिका

गेले, त्याप्रमाणे चार सत्यांकडून दोन सत्यांकडे गेले – पहिले व्यावहारिक सत्य व दुसरे पृष्ठभागाखालील, झाकलेले संवृत सत्य. पहिले गौण, आभासित सत्, तर दुसरे परमार्थ सत्. नागार्जुन सांगतो की, परमार्थाचा उपदेश व्यवहाराच्या आधारावरच होऊ शकतो – "व्यवहारम् अनाश्रित्य परमार्थो न देश्यते।" "सर्व वर्ण समान असतात" व "जाती मनुष्येतर जीवसृष्टीतच असतात" या बुद्धाच्या घोषवाक्यांचे परमार्थीकरण शून्यात झाले...' (पा. १४१)

कसबेंच्या म्हणण्याप्रमाणे महायानींनी बोधिसत्वासाठी बुद्ध नाकारला नाही, तर त्याचे बुद्धकायमध्ये परमार्थीकरण केले आणि तारायुक्त बोधिसत्वाचा तंत्रमार्ग स्वीकारून बुद्धाची लैंगिक विषमतासमर्थनाची उणीव भरून काढली. सौराष्ट्राचा माजी राजा शून्यवादी शांतिदेव (इ.स. ७००) हा भारताचा पहिला मनोराज्यवादी समाजवादी होता आणि अश्वघोष – नागार्जुनापासून शांतरक्षितापर्यंतचे सर्व महायानी आचार्य श्रीशैलच्या 'स्त्रीराज्या'चे यात्रिक होते. तिबेटात द्वितीय बुद्ध मानला जात असलेला शांतरक्षितशिष्य सरहपा गातो –

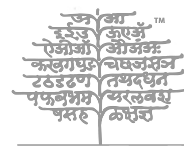
'सर्व वस्तु सम ही (है) महामुद्रा में।' (राहुल सांकृत्यायन, *दोहाकोश*, पा. १५५)

भारताने खुली अर्थव्यवस्था स्वीकारल्यामुळे ब्राह्मणेतर व दलित चळवळींची रिझर्व्हेशनपर्यंतची कमाई धोक्यात येऊन देशाचे दारिद्र्य जातिव्यवस्थाक उतरत्या भांजणीनुसार झपाट्याने वाढत असले, तरी कसबेंना या अर्थव्यवस्थेत एका बाजूला भौतिक समृद्धिवाढ होताना व दुसऱ्या बाजूला युगान्त दिसत आहे : '.... स्पर्धेवर उभी असलेली खुली अर्थव्यवस्था भौतिक समृद्धी वाढवील हे खरे असले, तरी स्पर्धा जेव्हा माणसाचे एक जीवनमूल्य बनते आणि ते सर्वव्यापी होते, तेव्हा सांस्कृतिक दृष्ट्या माणूस किती अधःपतित होतो, हे जगाने त्याच्या इतिहासात अनुभवले आहे. **त्यामुळे आजचा हा काळ एका युगान्ताचाच काळ ठरण्याची अधिक शक्यता आहे...**' (जाड ठसा माझा; पा. ४५२)

हा युगान्त त्यांना 'काहीसा स्पष्टपणे' दिसत असला, तरी नवयुग दृग्गोचर होत नाही याचे कारण त्यांची जात्यन्त व वर्गान्त या दोघाहीबद्दलची अश्रद्धता : '... ज्या युगान्ताला आजच्या मानवजातीला नजीकच्या काळात सामोरे जावे लागेल, त्याचा अंत काहीसा स्पष्टपणे दिसत असला तरी येणाऱ्या नव्या युगाचे स्वरूप मात्र फार धूसर आहे... वर्ग परिवर्तनशील असल्यामुळे ते जाती मोडतील, परंतु राजकीय स्वार्थासाठी जातींचे अवशेष चाणाक्षपणे जतन करतील....' (पा. ४५२, ४५३)

वर्ग परिवर्तनशील आहेत, म्हणजे वर्गान्त होऊ शकतो. मग युरोपच्या माजी समाजवादी देशांत वर्गान्त का झाला नाही? वर्गांच्या तुलनेत जाती परिवर्तनशील नाहीत असे सूचित करूनही वर्ग जातींना कसे मोडणार आहेत याचा खुलासा कसबे करीत नाहीत. आंबेडकरांनी १९३६ साली *ॲनिहिलेशन ऑफ कास्ट* मध्ये द्रष्टेपणाचे विधान केले होते की, भारतात समाजवादी क्रांतीअगोदर जातिव्यवस्थान्तक लोकशाही क्रांती झाली पाहिजे. पण, कसबे तेही सूत्र पकडत नाहीत. माजी व आजी समाजवादी देशांमध्ये समाजवादी क्रांत्या यशस्वीपणे झाल्या हे कोणीही सुबुद्ध माणूस नाकारणार नाही. यशस्वी झाली नाही ती समाजवादाची उभारणी, आणि त्यामुळे वर्गान्तही होऊ शकला नाही. जेथे वर्गान्त होऊ शकला नाही, तेथे जात्यन्त कसा होणार? यावरून मार्क्सवाद हा **भौतिक** समाजवादी क्रांती करू शकत असला तरी समाजवाद उभारणीची **मानसिक क्रांती** करू शकत नाही हे उघड झाले आहे, आणि याचे कारण आहे मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाचे प्रमाणशास्त्र. हे प्रतिबिंबवादी असल्याने ते मानवी मनाचा जाणिवेपलीकडे जाऊन नेणिवेचा ठाव घेऊ शकत नाही हे. येथे दिग्नाग व धर्मकीर्तीच्या प्रमाणशास्त्रीय योगदानाचा प्रश्न उभा राहतो. या गुरुशिष्यांनी, कसबे म्हणतात त्याप्रमाणे केवळ भारतीय तत्त्वज्ञानाची चरमसीमा गाठलेली नाही (पा. २९७), तर जागतिक तत्त्वज्ञानाला सर्वांत पुढारलेले प्रमाणशास्त्र दिले आहे. **वर्ग हा आर्थिक पदार्थ (category) असल्याने त्याच्या अंताच्या तत्त्वज्ञानाचे प्रमाणशास्त्र जाणिवाधिष्ठित प्रतिबिंबवादीच असू शकत होते; पण, वर्ण व जात हे सामाजिक-आर्थिक पदार्थ असल्याने त्यांच्या अंताच्या तत्त्वज्ञानाचे प्रमाणशास्त्र जाणीव-नेणिवाधिष्ठितच असू शकत होते हे बुद्धाने आर्यअष्टांगिक मार्गाचा कळस असलेल्या समाधीला जे 'वाजवी' महत्त्व दिले त्यावरूनही दिसून येते. समाधीचे रूपांतर प्रमाणशास्त्रात करायचे काम जागतिक तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासात केवळ दिग्नाग-धर्मकीर्तींनी केले.**

या प्रमाणशास्त्रातील परमार्थीकरण काढून मी ते माझ्या तत्त्वज्ञानाचे, अन्वेषणपद्धतीचे व सौंदर्यशास्त्राचे प्रमाणशास्त्र बनवले आहे, आणि या प्रमाणशास्त्रानुसार भौतिकवादाची जास्त सम्यक् व्याख्या केली आहे. हे न मान्य केल्याने कसबेंना युगान्तही धूसर दिसतो आहे, नवयुगप्रवर्तनाचा प्रश्नच नाही.





वाद-संवाद

मानव आणि धर्मचिंतन :

प्रा. रावसाहेब कसबे यांच्या प्रतिसादाविषयी

मे.पुं. रेगे

मानव आणि धर्मचिंतन ह्या प्रा. रावसाहेब कसबे ह्यांच्या पुस्तकावरील माझा परीक्षणवजा लेख *नवभारता*च्या मे-जून १९९७ या अंकात प्रसिद्ध झाला. हा काहीसा ओरवाडे काढणारा लेख होता. तरी त्याला प्रत्युत्तर न देता प्रा. कसब्यांनी शांतपणाने आणि संयमाने प्रतिसाद दिला. (*नवभारत*, सप्टेंबर-ऑक्टोबर-नोव्हेंबर १९९७)

प्रा. कसब्यांनी दाखविलेल्या ह्या धीरवृत्तीबद्दल मी त्यांचे कौतुक करतो. त्यांच्या प्रतिसादाला हा प्रतिसाद देताना त्यांचे ह्या बाबतीत अनुकरण करण्याचा प्रयत्न मी करणार आहे. (पण अधूनमधून माझा मूळ स्वभाव उफाळून येईल अशी भीतीही मला वाटत आहे.)

वादाचा एक मुद्दा, कसबे आपल्या लिखाणात मधूनमधून इंग्रजी शब्द निष्कारण पेरतात आणि कधीकधी ते चूक असतात, ह्या माझ्या विधानाशी संबंधित आहे. सुरुवातीलाच ही वस्तुस्थिती नमूद केली पाहिजे की, मराठीच्या विकासाची आजची अवस्था अशी आहे की, कोणत्याही सामाजिक, भौतिक शास्त्रावर किंवा तत्त्वज्ञानावर गंभीरपणे लिहिताना जे अनेक पारिभाषिक शब्द वापरावे लागतात ते इंग्रजी पारिभाषिक शब्दांना मराठी पर्याय म्हणून (बहुधा लेखकाने) सुचविलेले असतात आणि त्यांचा वापर करताना कंसांत मूळ इंग्रजी शब्द देणे अत्यावश्यक असते. नाहीतर ते मराठी पारिभाषिक शब्द नेमक्या कोणत्या अर्थाने वापरण्यात येत आहेत हे वाचकांना कळणारच नाही. सर्वमान्य झालेले, मराठी बोलण्यात, लिहिण्यात रूढ झालेले असे पारिभाषिक शब्द (उ. 'गुरुत्वाकर्षण') फारच कमी आहेत. आज वैज्ञानिक विचारपद्धती, विज्ञाननिष्ठ मूल्ये, अंधश्रद्धानिर्मूलन इ. विषयांवर इतके लिहिले, बोलले जात आहे. पण 'हायपॉथिसिस', 'थिअरी', 'कन्फर्मेशन', 'थिअरम', 'ॲक्शम' इ. वैज्ञानिक विचारपद्धतीशी निकटपणे संबंधित असलेल्या पारिभाषिक शब्दांसाठीही मराठीत रुळलेले पारिभाषिक शब्द नाहीत. स्कॉटलंड यार्डचा एखादा, पब्लिक स्कूलमध्ये किंवा महाविद्यालयात कधीही न गेलेला इन्स्पेक्टर, 'तो २३ ऑक्टोबरला लंडनला आला होता हा माझा **हायपॉथिसिस कन्फर्म** होतो का ते मला पहायचे आहे' असे म्हणू शकेल. एखाद्या आय.पी.एस. अधिकाऱ्याने ह्याच आशयाचे मराठी वाक्य उच्चारले तर वरील वाक्यातील अधोरेखित इंग्रजी शब्द त्यात येतील. ह्या सामाजिक- सांस्कृतिक अवस्थेचे कारण काय ह्याचा ऊहापोह येथे करायचे कारण नाही. पण वस्तुस्थिती अशी आहे हे मान्य केले पाहिजे. तेव्हा कसब्यांनी जे मराठी पारिभाषिक शब्द वापरले आहेत त्यांचे मूळ इंग्रजी पर्याय त्यांनी त्या शब्दांपुढे दिले तर त्याला माझा अजिबात आक्षेप नाही. तसे त्यांनी करणे आवश्यक व योग्य आहे.

माझा आक्षेप ते अनावश्यक ठिकाणी इंग्रजी पर्याय देतात, ह्याला आहे. ह्याची उदाहरणे मी दिली आहेत. 'ईश्वरनिर्मित' ह्यापुढे 'God-made' देण्याचे काही कारण नाही. 'चांभार' ह्यापुढे 'tanner' द्यायचे काही कारण नाही. शिवाय ते निश्चितपणे दिशाभूल करणारे आहे. 'Tanner' बद्दल 'कातडी कमावणारा कारागीर' एवढे म्हणणे पुरेसे होते. आपल्या प्रतिसादात हिंदू जाति-व्यवस्था, चांभार, ढोर, मोची इ. कारागीर ह्याविषयी कसब्यांनी केलेले विवेचन केवळ अप्रस्तुत आहे. पण मराठी शब्द पुरेसे असताना इंग्रजी प्रतिशब्द देण्याची उबळ माणसाला का यावी ह्याचाही विचार कसब्यांनी शांतपणे करावा.

आता, इंग्रजी शब्द, शब्दप्रयोग यांच्या त्यांनी केलेल्या वापरात काही चुका झाल्या आहेत असा मी जो आक्षेप घेतला आहे त्याच्याकडे वळू. एक आक्षेप 'Ad hominem' ह्या शब्दप्रयोगाच्या संबंधात आहे. कसब्यांचे वाक्य असे आहे : 'कोणताही सिद्धान्त माणसांच्या मनाची पकड त्याच वेळी घेऊ शकतो जेव्हा तो त्यांच्या खास हितसंबंधांचे (Ad hominem) प्रात्यक्षिक करून दाखवीत असतो.' (*मानव आणि धर्मचिंतन*, पृ. ३६. *मानव व धर्मचिंतन* ह्या पुस्तकाहून अन्य ठिकाणची उद्धृते असतील तर तसे नमूद करण्यात येईल. नाहीतर ती *मानव आणि धर्मचिंतन* ह्या पुस्तकातील आहेत असे समजावे.) आता, मला पडलेला एक प्रश्न असा

की, एखादा सिद्धान्त कशाचे तरी 'प्रात्यक्षिक करून दाखवितो' ह्याचा अर्थ काय? मूळ इंग्रजी वाक्यात जर 'demonstrates' हे क्रियापद असेल तर त्याचा अर्थ 'सिद्ध करतो' असाही होईल. आता, खास हितसंबंधाचेपुढे Ad hominem हा लॅटिन शब्दप्रयोग ठेवून देण्यावर मी जो आक्षेप घेतला त्याचे स्पष्टीकरण करतो. ह्या आक्षेपाला कसब्यांनी दिलेले उत्तर असे : "Ad hominem' या लॅटिन शब्दाचा Random House च्या शब्दकोशात '(१) Appealing to a person's prejudices, emotions or special interest rather than to his intellect or reason आणि (२) attacking an opponent's character rather than answering his argument' असाही दिला आहे." हे अवतरण बरोबर आहे. तेव्हा मी कसा काय आक्षेप घेतला असा प्रश्न उपस्थित होईल. तेव्हा ह्या बाबतीत काही विवरण आवश्यक आहे:

'Ad hominem' (संबंध नाव Argumentum ad hominem'. हा पारंपरिक पाश्चात्त्य तर्कशास्त्रातील पारिभाषिक शब्दप्रयोग आहे. हे एका तर्काभासाचे किंवा तर्कदोषाचे (fallacy) नाव आहे. Ignoratio Elenchi ह्या तर्कदोषाचा तो एक प्रकार आहे. 'Ignoratio Elenchi' ह्याचा शब्दशः अर्थ, ज्याचे खंडन करायचे आहे त्याचे अज्ञान. दोन पक्षांत चाललेल्या वादाचा ह्या तर्कदोषांना संदर्भ आहे. प्रतिपक्षाने जो मुद्दा मांडला आहे, ज्याचे खंडन करायचे आहे तो ध्यानात न घेता भलत्याच मुद्याचे खंडन करणारा युक्तिवाद करणे असे ह्या तर्कदोषाचे स्वरूप आहे. पुढे अप्रस्तुत (irrelevant) युक्तिवाद असा Ignoratio elenchi चा सामान्य अर्थ झाला. Ad hominem हा ह्या तर्कदोषाचा एक प्रकार आहे. त्याचा शब्दशः अर्थ 'माणसाला (व्यक्तीला) उद्देशून केलेला युक्तिवाद' असा आहे; म्हणजे जो मुद्दा समोर आहे त्याच्याशी संबंधित नसलेला पण प्रतिपक्षाचा स्वभाव, भावना, पूर्वग्रह, इच्छा-आकांक्षा ह्यांच्यावर हल्ला करणारा किंवा त्यांना आवाहन करणारा युक्तिवाद. कसब्यांनी शब्दकोशातील जे अवतरण दिले आहे – 'Appealing to a person's prejudices, emotions or special interest rather than to his intellect or reason' – ह्यात त्यांनी 'special interest' अधोरेखित केले आहे. वास्तविक 'rather than to his intellect or reason' हे अधोरेखित केले पाहिजे. समजा, मी एखाद्या राज्य परिवहन मंडळाच्या कामगारसंघटनेचा अधिकारी आहे आणि सदस्यांना उद्देशून मी असा युक्तिवाद केला की, अमूक एका व्यक्तीला आपण नगरपरिषदेवर निवडून देऊ; कारण तो आपल्या वेतनात वाढ करील. हा युक्तिवाद Ad hominem ठरेल. कारण नगरपरिषदेचा सदस्य म्हणून कोण कार्यक्षमतेने आणि सचोटीने काम करील त्याला निवडून देण्याचा प्रश्न येथे आहे; त्याचा विचार न करता माणसांच्या हितसंबंधांना आवाहन करण्यात येत आहे. पण समजा, वेतनवाढीसाठी संपावर जाण्याचा संघटनेचा निर्णय झाला आहे आणि मी असा युक्तिवाद केला की आपण दिवाळीच्या अगोदर काही दिवस संपावर जाऊ, म्हणजे लोकांच्या गैरसोयीचे दडपण मंत्र्यावर येईल. हा युक्तिवादही व्यक्तींच्या हितसंबंधांना आवाहन करणारा आहे. पण तो Ad hominem नाही, कारण संप यशस्वी कसा करावा हा चर्चेचा प्रश्न आहे आणि हा युक्तिवाद ह्या प्रश्नाला धरून आहे.

मार्क्स हा पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञानाचा व्युत्पन्न पंडित होता. Ad hominem हा तर्कदोष आहे हे त्याला माहीत होते. सुशिक्षित जर्मनांच्या, युरोपिअनांच्या नेहमीच्या भाषेत शिरलेला हा शब्दप्रयोग होता व आहे. मग जी उपपत्ती Ad hominem असते, म्हणजे तर्कदोषाने डागाळलेली असते तीच माणसांच्या मनाची पकड घेते असे तो का म्हणतो? येथे त्याचा ऐतिहासिक भौतिकवाद प्रस्तुत आहे. समजा, मी असे म्हटले की, माझ्या विवेकशक्तीला (reason) मानवी समता, स्वातंत्र्य, बंधुभाव ही मूल्ये प्रमाण म्हणून पटतात. तेव्हा मी माझे वैयक्तिक वर्तन ह्या मूल्यांना अनुसरून असेल अशी खबरदारी घेतो आणि सार्वजनिक जीवनातील व्यवहारातही ही मूल्ये मूर्त व्हावीत असा प्रयत्न मी करतो. आणि पुष्कळ, बहुसंख्य माणसे जर असे वागू लागली तर अधिक न्याय्य असा समाज स्थापन होईल. मार्क्सचे म्हणणे असे की, असे मानणे म्हणजे चिद्वाद (idealism) स्वीकारल्यासारखे होईल. मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाप्रमाणे, अशी कोणतीतरी विचारप्रणाली तिच्या प्रामाण्यामुळे लोकांच्या मनाची पकड घेते व त्यामुळे इष्ट असे समाजपरिवर्तन होते असे नसते. समाजव्यवस्थेत जेव्हा उदयाला येणारा एक वर्ग, म्हणजे उत्पादन-वितरण व्यवस्थेत ज्यांची समान भूमिका असते आणि समान आर्थिक हितसंबंध असतात असा व्यक्तींचा समुदाय असतो आणि एखादी विचारप्रणाली

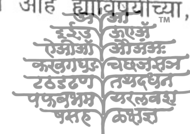
(ideology) आपल्या हितसंबंधांना पोषक आहे, त्यांची समर्थक आहे हे दर्शन त्यांना होते तेव्हा ती त्यांच्या मनांची पकड घेते आणि तिला अनुसरून समाजपरिवर्तन घडवून आणायला ती त्यांना उद्युक्त करते. ही विचारप्रणाली तर्कतः प्रमाण असते म्हणून नव्हे तर ती Ad hominem असते म्हणून परिणामकारक ठरते. मग मार्क्सवाद हीसुद्धा एक विचारप्रणाली आहे. ती प्रमाण आहे की केवळ कामगारवर्गाला Ad hominem आवाहन करणारी आहे? मार्क्सचे उत्तर ह्या प्रश्नाला असे राहील की कामगारवर्ग (श्रमजीवी वर्ग) हा (जवळजवळ) सार्विक वर्ग आहे, मानवजातिव्यापी आहे आणि म्हणून मार्क्सवाद हा एकाच वेळी Ad hominem आहे आणि तर्कतः प्रमाण आहे; व्यक्तिनिष्ठ (वर्गनिष्ठ) आहे, आणि वस्तुनिष्ठ आहे. कारण सार्विक वर्गनिष्ठ, Ad hominem विचारप्रणाली 'डायालेक्टिक' पद्धतीने वस्तुनिष्ठ, सत्य अशा विचारप्रणालीत किंवा ज्ञानात परिणत होते.

पण मार्क्सच्या ह्या उतान्यावर आपण आहोत तेव्हा मला कसव्यांना एक प्रश्न विचारायचा आहे. प्रश्न विचारण्याविषयी त्यांना अरुची आहे हे त्यांनी दाखवून दिल्यानंतरही हा प्रश्न विचारावासा वाटतो. कसव्यांचे पुढील वाक्य घ्या : "परंतु एखाद्या सिद्धान्ताने पुरोगामी क्रांतिकारी बनणे म्हणजे, त्याने वास्तवातील गोष्टींच्या मुळाचे माणसांना ज्ञान करून देणे असते, आणि माणसाचे मूळ हे तर स्वतः माणूसच असतो." प्रश्न असा की, एक मराठी वाक्य म्हणून जर हे घेतले, तर त्याचा अर्थ काय होतो? 'माणसाचे मूळ हे तर स्वतः माणूसच असतो' म्हणजे काय? माझे सौम्य गाऱ्हाणे असे आहे की, जेथे त्यांच्या लिखाणाचा अर्थ समजून घ्यायला माणसाला मदतीची जरूर असते तेथे ते मदत करीत नाहीत. ह्या दुर्बोध वाक्यानंतर ते एवढेच म्हणतात: 'कार्ल मार्क्स यांचे माणसाबद्दलचे चिंतन या प्रकारचे मूलभूत चिंतन असल्यामुळेच ते इतिहासाबद्दल एक पूर्णपणे नवीन असा सिद्धान्त मांडू शकले.' मला नम्रपणे असे सुचवावेसे वाटते की, 'माणसाचे मूळ हे तर स्वतः माणूसच असतो' ह्यासारख्या गूढार्थक मराठी वाक्यांचा अर्थ त्यांना स्वतःला माहीत असेल तर तो इतरांना समजेल अशा भाषेत त्यांनी मांडावा. नसेल तर तसे प्रांजलपणे म्हणावे. म्हणजे वाचकाचा धीर खचणार नाही. (येथे काही गफलत आहे का? 'माणूस हेच तर मानवजातीचे मूळ असते' असे काहीतरी मूळ वाक्य आहे का?)

'Abstract' ह्या शब्दाचे 'निराशय' असे त्यांनी जे भाषांतर केले आहे त्याच्याविषयीही वाद आहे. कसव्यांनी येथे दि.के. वेडेकरांचा हवाला दिला आहे. आता, दि.के. वेडेकरांचा मोठा अधिकार मान्य करूनही 'abstract' चा अर्थ 'निराशय' असा सामान्यपणे करणे चूक आहे असेच म्हटले पाहिजे. कोणत्यातरी विशिष्ट संदर्भात वेडेकरांनी 'abstract' साठी 'निराशय' हा प्रतिशब्द योजला असला पाहिजे. कसव्यांना अनुसरून आपण शब्दकोशाचा आधार घेऊ. मला सहजी उपलब्ध असलेला शब्दकोश म्हणजे 'Concise Oxford Dictionary' (COD). हा पुरेसा प्रमाण आहे. त्यात 'abstract' चा अर्थ "separated from matter, practice or particular examples, not concrete." [म्हणजे (जे) जडद्रव्य, व्यवहार किंवा विशिष्ट उदाहरणे यांपासून वेगळे केलेले असते(ते); मूर्त नव्हे ते.] असा दिला आहे. तेव्हा, जे abstract असते ते निराशय नसते. विशिष्ट, मूर्त उदाहरणापासून (विचारात) जे वेगळे करण्यात आलेले आहे असे ते काहीतरी असते. 'Archimedical (point)' ह्याविषयी कसवे म्हणतात की, " 'Archimedic' असा शब्दसुद्धा इंग्रजी लेखनात वापरला जातो. माझ्याकडून याच 'Archimedic point' चे पेनमिस्टेकमुळे Archimedical point' झाले." 'Archimedic' असा शब्द COD मध्ये नाही. मोठ्या ऑक्स्फर्ड शब्दकोशातही नाही. 'पेन मिस्टेक' असाही शब्दप्रयोग इंग्रजीमध्ये नाही. 'Archimedean' ऐवजी जुळाऱ्याच्या स्खलनामुळे (Slip) 'Archimedical' असा शब्द पडेल हे मी मान्य करतो. माझा आक्षेप Archimedical point ला नव्हता तर त्याचे 'प्रारंभबिंदू' असे जे भाषांतर त्यांनी केले होते त्याला होता. मी माझ्या परीक्षणात स्पष्ट केल्याप्रमाणे Archimedean point म्हणजे प्रारंभबिंदू नव्हे, तर ज्या वस्तूवर परिणाम घडवून आणायचा असेल किंवा जिच्यावर काही कार्य करायचे असेल (किंवा जिचे आकलन करायचे असेल) तिच्या बाहेर असलेला बिंदू. ह्या सर्व उदाहरणांवरून जो निष्कर्ष निघतो तो असा की, वैचारिक क्षेत्रात जी इंग्रजी परिभाषा वापरली जाते तिच्यावर कसव्यांची घट्ट पकड नाही. ह्या परिभाषेच्या माध्यमातून केलेल्या विवेचनात मांडण्यात आलेल्या मुद्याचे किंवा त्याने सूचित केलेल्या मुद्याचे यथार्थ आकलन त्यांना होईल अशी खात्री वाळगता येत नाही.

हेगेल, मार्क्स इ. पाश्चात्त्य विचारवंतांच्या भूमिकांविषयी कसब्यांनी ज्या प्रकारे विवेचन केले आहे – म्हणजे वस्तुतः विवेचन केलेले नाही – त्याला मी माझ्या परीक्षणात आक्षेप घेतला आहे. त्याला प्रा. कसब्यांचा प्रतिसाद असा आहे की, "पाश्चिमात्य प्रवोधन चळवळीवर आणि तिच्या भारतावर पडलेल्या प्रभावावर *भक्ती आणि धम्म* या येणाऱ्या ग्रंथात एक स्वतंत्र प्रकरणच आहे. तिथे हेगेल, मार्क्स आणि फ्राइडची (मूळाप्रमाणे) चर्चा यथावकाश येणारच आहे." त्यांचे म्हणणे असे आहे की, ही गोष्ट त्यांनी उपोद्घातात स्पष्ट केली आहे. मी (प्रस्तुत लेखकाने) उपोद्घात नीट न वाचल्यामुळे काही प्रश्न उतावीळपणे उपस्थित केले आहेत. रंगभूमीवर सादर करण्यात येणारे नाटक आपल्या गतीने व दिशेने उलगडत जात असताना, ते लक्षपूर्वक न पाहता, पाचव्या अंकात येणाऱ्या पात्रांनी पहिल्या अंकात प्रवेश का केला नाही, आपले संवाद का म्हटले नाहीत, अशी तक्रार करणाऱ्या अधीर प्रेक्षकासारखी माझी स्थिती आहे. पण कसब्यांचे हे समर्थन दोन कारणांसाठी पटण्यासारखे नाही. एकतर हेगेल, मार्क्स, फ्राइड (फ्रॉइड) ह्या पात्रांना कसब्यांनी रंगभूमीवर आणले आहे. आता कसबे म्हणू शकतील की, नाटक अजून सुरू झालेले नाही, पुढे नाटकात येतील त्या सर्व पात्रांची परेड फक्त ते रंगभूमीवर दाखवीत आहेत. पण असे नाही. हेगेल, मार्क्स, फ्रॉइड या पात्रांच्या तोंडी त्यांनी भाषणे घातली आहेत आणि ती पूर्णपणे अनाकलनीय आहेत. हेगेलच्या तत्त्वज्ञानाची रूपरेखा दिली आहे. तिच्यात, "फ्रेड्रिक हेगेल यांनी दैवी नियमांना (Laws of providence) विवेकाधिष्ठित नियमात (Laws of Reason) रूपांतरित केल्यामुळे त्यांनी कल्पिलेले विश्वचैतन्य (World spirit) एकीकडून दैवी शक्तीला तर दुसरीकडून विवेकाला निश्चयपूर्वक समजावून घेताना दिसते" यासारखी अर्थशून्य वाक्ये येतात. (कोणत्या तरी प्रतिष्ठित इंग्रजी पुस्तकातील एका वाक्याचे, त्याचा आशय समजून न घेता, केलेले हे भाषांतर असणार.) मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाला जवळजवळ तीन पाने दिली आहेत. फ्रॉइडला एका पानाहून अधिक जागा दिली आहे. ही सर्व जागा वाया गेली आहे. हेगेल, मार्क्स यांच्या विचारांचे विवेचन ते कसे करतात त्याची उदाहरणे मी माझ्या परीक्षणात दिली आहेत. फ्रॉइडच्या संवंधातील एक उदाहरण पाहू : "सिग्मंड फ्राइड हेच पहिले असे विचारवंत असावेत की ज्यांनी सत्याचा संबंध थेट दमनाशी जोडला. त्यांचे मुख्य ध्येय मानवी वासनांना समजावून घेणे हे होते. माणसांच्या सांस्कृतिक प्रगतीत त्यांचे दमन का आणि कसे होते, त्याचप्रमाणे दमनाच्या समर्थनाचे त्यांच्या जीवनावर कोणते परिणाम होतात, हा त्यांच्या अभ्यासाचा मुख्य विषय होता.... फ्राइड यांनी सत्याच्या संकल्पनेला व्यापक पायावर उभे करून त्याचा संवंध, माणूस केवळ जाणतेपणामे ज्याचा विचार करू शकतो किंवा ज्यावर विश्वास ठेवतो त्याच्याशी नव्हे, तर माणूस ज्या गोष्टी विसरू इच्छितो, ज्यांचा विचार करायला लागू नये म्हणून ज्या दडपून टाकण्याचा प्रयत्न करतो थेट त्यांच्याशी लावला." (पृ. ३८-३९) आता आपल्या मनात पुढील प्रश्न उभे राहू शकतील. फ्रॉइडच्या अगोदर सत्याची संकल्पना अरुंद पायावर होती आणि फ्रॉइडने ती व्यापक पायावर उभी केली. मग सत्याची अगोदरची संकल्पना कोणती आणि फ्रॉइडने प्रविष्ट केलेली व्यापक पायावरची सत्याची संकल्पना कोणती? फ्रॉइडने सत्याचा संबंध थेट दमनाशी जोडला. अगोदर कुणी सत्याचा संबंध कशाच्या तरी माध्यमाद्वारा दमनाशी जोडला होता पण फ्रॉइडने तो प्रथमच थेट जोडला असे म्हणायचे आहे का? हा कोणता संबंध आहे? आणि तो थेट आहे, परंपरासंबंध नव्हे असे का म्हणावे लागते? आकाशात ग्रहांची वेळोवेळी जी स्थाने दिसली होती त्याचा प्रचंड पुरावा ध्यानात घेऊन केप्लरने 'ग्रह सूर्याभोवती लंबवर्तुळात्मक मार्गाने फिरतात' इ. नियम शोधून काढले. हे एक महत्त्वाचे वैज्ञानिक सत्य आहे. हे सत्य शोधून काढताना आणि ते सत्य आहे असा निर्णय करताना केप्लर कशाचे दमन करीत होता? विअर पीत, चतुर देखण्या स्त्रियांशी हास्यविनोद करीत मजेत संध्याकाळ घालविण्याच्या मोहाचे का? ह्या सत्याचा कोणत्या दमनाशी थेट संबंध आहे? हे प्रश्न आपल्या मनात उभे राहिले तरी आपण ते विचारता कामा नयेत; कारण त्याचा कसब्यांना राग येतो.

कसब्यांचे आत्मसमर्थन पटण्यासारखे नाही ह्याचे दुसरे, अधिक महत्त्वाचे कारण असे : मला न आवडणारा पण मराठीत रुळत चाललेला एक शब्द वापरून असे म्हणता येईल की, ज्या परिप्रेक्ष्यातून कसबे मानवी धर्मचिंतनाकडे पाहत आहेत ते हेगेल, मार्क्स, फ्रॉइड इत्यादींच्या विचारांनी निर्धारित झालेले नसले तरी संस्कारित झाले आहे. तेव्हा कोणत्या गरजा-वासना, प्रेरणा-आकांक्षा, मनःशक्ती ह्यांची मिळून मानवी प्रकृती सिद्ध झाली आहे ह्याविषयीच्या, आधुनिक





अनुक्रमणिका

दृष्टीला वळण देणाऱ्या, ह्या विचारवंतांच्या विचारांचा परिचय वाचकांना उपोद्घातात करून देणे आवश्यक आहे. कसवे मार्क्सवादी दृष्टीने अनेक समस्यांकडे पाहतात ह्याचे प्रत्यंतर पुढील विवेचनात येते. पण हेगेलचाही ते स्वतंत्रपणे उल्लेख करतात. हेगेलने विश्वचैतन्य आणि भौतिक विश्व यांच्यामध्ये एक विशिष्ट संबंध आहे असे प्रतिपादन केले व त्या चौकटीत, मानवी इतिहासात मानवी प्रकृतीचे वेळोवेळी जे भिन्न सांस्कृतिक आविष्कार झाले आहेत त्यांचा तार्किक व कालिक क्रम लावला. ह्या सर्व आविष्कारांत धर्माला – धार्मिक आविष्काराला – महत्त्वाचे, मूलभूत स्थान होते. हेगेलचे धर्माविषयीचे सर्व विवेचन सारांशाने उपोद्घातात यावे असे माझे म्हणणे नाही. पण मार्क्सवादाचा काही प्रमाणातही आश्रय घेणाऱ्या विचारवंतांना एक प्रश्न डावलता येणार नाही. पक्क्या मार्क्सवादी भूमिकेप्रमाणे हेगेलच्या तत्त्वज्ञानात जे प्रमाण आहे – म्हणजे माणूस हा कृतिशील, स्वतःच्या प्रकृतीचा बाह्य जगातील वस्तूंच्या माध्यमातून आविष्कार करणारा, ह्या आविष्कारातून स्वतःचे स्वरूप अधिकाधिक पर्याप्ततेने सिद्ध व प्रकट करणारा असा प्राणी आहे ही दृष्टी – ते सर्व मार्क्सवादाने स्वीकारले आहे व आपल्यात रिचविले आहे. तेव्हा हेगेलचे तत्त्वज्ञान गतार्थ झाले आहे. कसव्यांची ही भूमिका आहे का? की हेगेलमध्ये असे काहीतरी आहे की जे प्रमाण आहे पण ते मार्क्सवादाकडून उपेक्षित झाले आहे व म्हणून ते मार्क्सवादाला पूरक आहे? असे नसेल तर उपोद्घातात हेगेलचा स्वतंत्रपणे उल्लेख करण्याचे कारण नाही. फ्रॉइडची व मार्क्सवादाची सांगड कशी घालणार? ज्या दृष्टीने कसवे आपल्या विषयाकडे पाहतात तिची रूपरेखा देताना ह्या प्रश्नांचा विचार त्यांनी करणे आवश्यक होते. ह्या प्रश्नांची उत्तरे देणे त्यांना अवघड गेले असते असे मला अजिबात वाटत नाही. कारण ती एरिक फ्रॉममध्ये त्यांना सापडतील. ती लोकांना समजेल अशा मराठी वळणाच्या मराठीतून कशी द्यायची एवढाच प्रश्न आहे. की सुशिक्षित वाचकांनाही समजत नाही अशा भाषेत लिहिणे हे विचारवंताचे व्यवच्छेदक लक्षण वगैरे आहे? आपल्याला जे समजले आहे ते लोकांना समजेल अशा भाषेत मांडता येते.

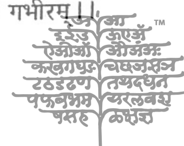
प्रश्न उपस्थित केले तर कसव्यांना वैताग येतो असे दिसते. ही विचित्र गोष्ट आहे. कारण कसबे शिक्षक आहेत. वर्गात शिक्षकाने काही विवेचन केले आणि त्यावर विद्यार्थ्यांनी प्रश्न विचारले तर त्याचा शिक्षकाला आनंद झाला पाहिजे. काही प्रश्न अधिक माहितीसाठी असतील, काही प्रश्न मुद्यांचे अधिक स्पष्टीकरण व्हावे म्हणून असतील, काही आक्षेपांच्या स्वरूपाचे असतील, तर काही टवाळकी करण्यासाठी म्हणून विचारण्यात आले असतील. मीही शिक्षक होतो. माझा अनुभव असा आहे की, कोणत्याही वृत्तीने प्रश्न विचारण्यात आला असला तरी तो गंभीरपणे विचारण्यात आला आहे असे समजून आपण त्याला जर शांतपणे उत्तर दिले तर टवाळकी आपोआप कमी होते. जो चिडत नाही त्याला चिडविण्यात अर्थ नसतो. आपण जेव्हा विवेचक लेख लिहितो तेव्हा आपल्यापुढे एक प्रातिनिधिक वाचक असतो, आणि तो कोणते संभाव्य प्रश्न उपस्थित करील ह्याची मनातल्या मनात दखल घेत, त्यांची उत्तरे त्याला मिळतील अशा रीतीने आपण लिहीत असतो. लिखाण प्रसिद्ध झाल्यावर अनपेक्षित प्रश्नही उपस्थित केले जातील. ते जर अर्थपूर्ण वाटले तर लेखकाने त्यांची उत्तरे दिली पाहिजेत.

आता नासदीयसूक्तासंबंधी. कसबे म्हणतात, "त्यांनी (रेग्यांनी) *नवभारता*च्या पृ. ४६-४७ वर *मानव आणि धर्मचिंतन* मधील पृ. १९१-९२ वरून एक दीर्घ उतारा अवतरणात देऊन 'आता कसबे सबंध नासदीयसूक्त उद्धृत करीत नाहीत किंवा सबंध नासदीयसूक्ताचे मराठी भाषांतर देत नाहीत' असा माझ्यावर आरोप केला आहे. आता ह्याला काय म्हणावे? वाचकांच्या गैरसमजाला जागा राहू नये म्हणून *मानव आणि धर्मचिंतन*च्या पृष्ठ ६७-६८ वर मी दिलेले संपूर्ण नासदीय-सूक्ताचे भाषांतर पुढे देत आहे..." ही गोष्ट खरी आहे. माझा मुद्दा असा होता आणि आहे की, जेथे कसबे नासदीय-सूक्ताच्या आशयाचे विवरण करतात येथे ते सबंध नासदीय-सूक्ताचे विवरण करीत नाहीत; एवढेच काय, पहिल्या सबंध ऋचेच्या अर्थाचेही विवरण करीत नाहीत.

कसबे म्हणतात त्याप्रमाणे, त्यांच्या पुस्तकाच्या पृ. ६७-६८ वर समग्र नासदीय-सूक्ताचे भाषांतर त्यांनी दिले आहे. वास्तविक हे भाषांतर म्हणता येत नाही. नासदीय-सूक्तावर आधारलेली स्वतःची कविता त्यांनी दिली आहे असे म्हणणे योग्य ठरेल. पहिली ऋचा अशी आहे :

नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं
नासीद्रजो नो व्योमा परो यत्।
किमावरीवः कुह कस्य शर्म -
न्नंभः किमासीद्गहनं गभीरम्॥

अनुक्रमणिका





कसब्यांनी केलेले काव्यमय भाषांतर असे :

"काहीच नव्हते अस्तित्वात प्रारंभी
सत्, असत्, अंतरीक्ष आणि आकाश.
अथांग जल तरी अस्तित्वात होते काय?
हे सारे घडले खरे,
परंतु कोणाच्या सुखासाठी?।।१।।"

ऋचेचे शब्दशः भाषांतर असे :

"तेव्हा सत् नव्हते, असत् नव्हते, रजस् नव्हते, पलीकडले व्योम नव्हते, कुठे आवरण घातले? कोणाच्या सुखासाठी? (त्यावेळी) गहन (खोल), गभीर (अगाध) असे पाणी कोणते होते?" तेव्हा, कसब्यांनी शब्दशः भाषांतर केलेले नाही हे स्पष्ट आहे. 'काहीच नव्हते, अस्तित्वात प्रारंभी' हे त्यांच्या पदरचे आहे; 'हे सारे घडले खरे' हेही त्यांच्या पदरचे आहे. 'रजस (नव्हते)' ह्याचे त्यांनी 'अंतरीक्ष (नव्हते)' असे भाषांतर केले आहे. राजवाडे ह्यांनी 'रज (रजोगुण) नव्हेत' असे त्याचे भाषांतर केले आहे. ह्याचा अनुवाद कसब्यांनी पुढे केला आहे – 'प्रकृति-पुरुषरूप द्वंद्वमय जगत्.' (पृ. १९२)

पण ते सोडा. नासदीय-सूक्ताचे त्यांनी जे विवरण केले आहे त्याच्याकडे वळूया. नासदीय-सूक्ताचे त्यांनी पृ. ६७-६८ वर जे भाषांतर दिले आहे त्यानंतर ह्या सूक्ताचा परत उल्लेख १७८ पृष्ठावर होतो. ह्या ठिकाणी सूक्ताची प्रशंसा केली आहे पण त्याच्या आशयाचे विवरण येत नाही. त्यानंतर प्राचीन भारतीय तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासाची पद्धती, विश्वोत्पत्तीविषयी आज प्रचलीत असलेल्या उपपत्ती इ. विषयांवरील निरूपण येते. मग पृ. १९१ वर परत नासदीय-सूक्त भेटते. आता मला कसब्यांच्या पुस्तकातील एक मोठा उतारा उद्धृत करावा लागेल. पण इलाज नाही. कसब्यांचे म्हणणे असे आहे की, जे मत राजवाड्यांचे म्हणून त्यांनी स्पष्टपणे म्हटले आहे ते मी त्यांच्यावर म्हणजे कसब्यांवर लादतो आहे.

कसब्यांचा संपूर्ण उतारा असा आहे :

"ऋग्वेदातील नासदीय-सूक्तात याच प्रकारची प्रतिभा जाणवते. या सूक्तानेही जगाची उत्पत्ती होण्यापूर्वी काय अस्तित्वात होते या प्रश्नाचा त्या काळाच्या मानाने सखोल अभ्यास केला आहे.[४] [४ ही टीप अशी : "नासदीय-सूक्ताच्या निरूपणासाठी पाहा – शंकर रामचंद्र राजवाडेकृत *नासदीय-सूक्तभाष्य* (पूर्वार्ध)"] त्या काळातील कवि-ऋषींनासुद्धा हा प्रश्न पडला, याचे कारण त्यांचेही ज्ञान त्यांच्या जगापुरतेच होते. त्यांनीही त्यांच्या जगातील प्रत्येक वस्तूतील उत्पत्तिलयाचे निरीक्षण केले होते आणि त्याचा अनुभव स्वतःच्याच ठिकाणी घेतलेला होता. जगातील प्रत्येक वस्तूला जर उत्पत्तिलय असेल, तर तो या विश्वालाही असला पाहिजे, असा सरळ विचार त्यांच्या मनात होता. परंतु या विश्वाची उत्पत्ती झाली असे मानले, तर ती कोठून झाली असावी आणि त्याचा विनाश होणार असेल, तो कशात लय पावून होणार, या प्रश्नाने त्यांनाही हैराण केलेले असावे. म्हणून त्यांनी विश्वोत्पत्तीच्या अनेक कारणांचा शोध घेतला आणि शेवटी उत्पत्ती व लयाचे एकच कारण मानले. त्यामुळे या दोन्हीही प्रश्नांचे त्यांना एकच उत्तर मिळाले. विश्वाच्या उत्पत्तीपूर्वी विश्व अस्तित्वात असणे शक्य नाही, हे तर स्पष्टच आहे. मग त्यापूर्वी काय अस्तित्वात होते? काही होते तरी का? की काहीच नव्हते? परंतु ज्या अर्थी विश्व निर्माण झाले, त्या अर्थी काहीतरी निश्चित होते. कारण त्याशिवाय विश्व निर्माण कसे होऊ शकेल? जर ते अस्तित्वात होते असे मानले तर त्याला कोणता गुण लावायचा आणि त्याचा निर्देश कसा करायचा? त्याचा निर्देश करणे म्हणजे अनिर्वचनीयाला वचनात, ज्ञानातीताला ज्ञानात आणि अनाकलनीयाला आकलनात आणणे होय. परंतु त्यासाठी कोणती भाषा वापरावयाची? कोणतीही भाषा वापरली तरी तिच्यातून अनेक अर्थ निघू शकतील. ऋग्वेदाने वापरलेली भापा अशीच आहे. त्याचा निर्देश करताना ऋग्वेद म्हणतो, "नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत्। किमावरीव कुह कस्य शर्मन्नंभः किमासीद्गहनं गभीरम्।।"[५] [५ टीप : "ऋग्वेद १०.१२९.१"]. तदानीम् म्हणजे त्या वेळी, म्हणजे मुळारंभी, जगत् निर्माण होण्यापूर्वी, ज्या वेळी जगत् नव्हते किंवा त्याचा आरंभही झाला नव्हता, अशा वेळी. त्या वेळी सत् असणे किंवा असत् नसणे यापैकी काहीच नव्हते. मग काय होते? **याचे भाष्यकारांनी दिलेले उत्तर असे आहे की, 'असणे' किंवा 'नसणे' हे द्वंद्व विश्व निर्माण झाल्यानंतरचे आहे, ते जगतातीलच आहे. परंतु जेव्हा जगच नव्हते तेव्हा 'असणे' किंवा 'नसणे' हे जगतातील द्वंद्व जगाच्या उत्पत्तीपूर्वीच्या निर्द्वंद्व अवस्थेला कसे लावता येईल? हे कोडे मुळी शब्दात सुटणारे नाहीच. कारण शब्द हीसुद्धा द्वंद्वात्मक जगाची निर्मिती आहे. त्यामुळेच निर्द्वंद्व स्थितीचे वर्णन करण्यास ते असमर्थ आहेत. हे कोडे सोडविण्याचा एक**

अनुक्रमणिका

मार्ग प्राचीन भारतीय तत्त्वचिंतनाने उपलब्ध करून दिलेला आहे. तो म्हणजे ज्या कालाच्या (Time) योगे जगत्पूर्वकाल व जगत्काल असा भेद होतो त्या कालाचाच त्याग करणे, हा होय. जिथे कालाचाच विचार नसतो, तिथे उत्पत्तीचा विचार असण्याचे कोणतेही कारण उरत नाही. म्हणूनच प्राचीन भारतीयांनी विश्वोत्पत्ती हा व्यक्तिगत अनुभूतीचा विषय मानला. तिच्यासंबंधी त्यांनी विविध तर्क केले हे खरे परंतु त्या तर्कांच्या मर्यादाही त्यांनी मान्य केल्या होत्या." (पृ. १९१-९२) (ठळक टाइप माझा.)

आता माझी वाचकांना अशी विनंती आहे की, वर दिलेला उतारा त्यांनी परत लक्षपूर्वक वाचावा आणि ह्या प्रश्नाचे उत्तर आपल्या मनात द्यावे : त्यात जी अधोरेखित वाक्ये आहेत त्यात येते ते आहिताग्नी राजवाडे यांचे म्हणणे आहे, त्याच्या पूर्वीच्या आणि नंतरच्या वाक्यांत कसब्यांनी आपले मत मांडले आहे ही गोष्ट स्पष्ट होते का? ती होत नाही असे माझे म्हणणे आहे. कसब्यांचे म्हणणे असे की, ह्या अधोरेखित वाक्यांच्या प्रारंभी "याचे भाष्यकारांनी दिलेले उत्तर असे आहे की".... असे जे आले त्यावरून हे उघड होते. पण पाहा, अगोदरच्या कोणत्याही वाक्यात राजवाड्यांचा 'भाष्यकार' म्हणून उल्लेख नाही. तळटीपेतही त्यांचा 'भाष्यकार' असा स्पष्ट उल्लेख नाही. वरे समजा, कसब्यांना 'भाष्यकार' ह्या शब्दाने राजवाडे अभिप्रेत आहेत तर मग राजवाड्यांचे म्हणून ते जे म्हणणे देतात ते कुठे संपते? कारण आपल्या प्रतिसादात ते म्हणतात, "प्राचीन भारतीयांनी विश्वोत्पत्ती हा व्यक्तिगत **अनुभूतीचा विषय केला होता, ह्या माझ्या मतावर....**" (ठळक टाइप माझा). आता भाष्यकारांचे मत कुठे संपते आणि कसब्यांचे म्हणणे कुठे सुरू होते हे कसे ओळखायचे? सगळा गोंधळ आहे. भाष्यकारांचे म्हणणे संपले आणि आपले म्हणणे सुरू होत आहे ह्याची काही खूण वाचकांना दिली पाहिजे होती.

कसब्यांना प्रश्न विचारलेले आवडत नाही तरी हा प्रश्न विचारावासा वाटतो की, भाष्यकारांचे म्हणणे त्यांना पटले आहे की नाही? त्याचीही काही खूण कुठे आढळत नाही.

दुर्दैवाने हे भाष्यकाराचे प्रकरण येथे मिटत नाही. कसब्यांचा पुढचा परिच्छेद उद्धृत केल्याशिवाय इलाज नाही. कसबे म्हणतात, "द्वंद्वाची उत्पत्ती जर जगाच्या उत्पत्तीनंतर झाली तर त्यापूर्वी जे अस्तित्वात होते, ते निर्द्वंद्व असले पाहिजे. परंतु निर्द्वंद्व वस्तू ही निरपेक्ष असते, तिला तिच्याविरुद्ध दुसरी कोटी अस्तित्वात असणे शक्य नसते (मुळाप्रमाणे). म्हणूनच ती एकमेवाद्वितीय असते. त्यामुळे ती निनावी असते. कारण नामाचा उगमच जगाच्या निर्मितीनंतर अस्तित्वात आलेल्या द्वंद्वात होतो. त्यामुळे अशा अनाम वस्तूला कोणते नाम द्यावयाचे? त्याचा जर निर्देश करणे अगदीच आवश्यक असेल, तर त्याला द्वंद्वातील कोणत्या तरी एका कोटीचे नाव देणे भाग पडते. म्हणूनच त्याला क्वचित् सत् आणि क्वचित असत् असे संबोधावे लागते. ऋग्वेद आपल्याला प्रकृतिपुरुषरूप द्वंद्वमय जगताचा पसारा कसा निर्माण झाला एवढेच सांगतो. अगतिमान वस्तूमधून (Being) गतिमान वस्तू (Becoming) कशा वृद्धिंगत झाल्या याचे स्पष्टीकरण देणे, हेच नासदीयसूक्ताचे प्रयोजन आहे. नासदीयसूक्त यापलीकडे काही सांगण्याचा आव आणीत नाही, हेच त्याचे वैशिष्ट्य व माहात्म्य आहे. त्यापेक्षा अधिक काही सांगितले आहे, असे मानणे वरोवर ठरणार नाही. परंतु वेदाभिमानी कर्मठ तो उद्योग करीत आलेले आहेत. त्यातून शब्दच्छलाव्यतिरिक्त काहीही हाती लागणे अवघड आहे." (पृ. १९२)

ह्या परिच्छेदात कुठेही भाष्यकाराचा किंवा राजवाड्यांचा उल्लेख नाही; पण हे सर्व राजवाड्यांपासून उचलले आहे. पाहा. (पुढे दिलेले पृष्ठक्रमांक *नासदीयसूक्तभाष्य* (पूर्वार्ध), आवृत्ती पहिली, यातील आहेत.)

"एकदा ज्ञानातीताला ज्ञानात आणावयाचे ठरले म्हणजे अनामाला नाम देण्यांवाचून व अनिर्वाच्याला वाचेंत आणण्यांवाचून गत्यंतर नाही... द्वंद्वातील दोन्ही कोटी सापेक्ष तर तें निरपेक्ष. म्हणून वास्तविकरीत्या त्याला कोणतीच संज्ञा देता येत नाही. कारण कोणतीही दिली तरी तिला प्रतियोगी कोटी असणारच. म्हणून येथे (नासदीय-सूक्तात) प्रथम केवळ अस्तिनास्तिभावदर्शक सदसत् द्वंद्व घेतलें आणि त्यातील दोन्ही कोटींच्या निषेधानें द्वंद्वरूप जगताच्या पूर्वकालीन स्थितीचा निषेध केला." (पृ. २८-२९) "हा प्रकृतिपुरुषरूप द्वंद्वमय जगताचा पसारा अगतिमान वस्तू – Being – मधून निघून गतिमान वस्तू – Becoming – मध्ये कसा वृद्धिंगत होत जातो... हे पुढील आकृतीवरून सिद्ध होते." (पृ. २१-२२) (ही आकृती मी येथे दिलेली नाही. *नासदीयसूक्तभाष्या*तील शुद्धलेखन मुळाप्रमाणे.) ज्या आढ्यतेने कसबे लिहीत असतात ती ध्यानात घेतली तर ही केविलवाणी परिस्थिती आहे असे म्हटले पाहिजे. राजवाड्यांशिवाय कुणीही नासदीयसूक्ताचा

असा अर्थ लावलेला नाही. उदा., ह्या पहिल्या ऋचेत प्रकृतिपुरुषभेद गर्भित आहे असा.

पण आपण म्हणू की, ही उचलेगिरी नाही. ते अजून भाष्यकाराचे म्हणणे सांगत आहेत. फक्त ते म्हणणे भाष्यकाराचे आहे हे सांगायला अनवधानाने विसरले आहेत. पण थांबा. नासदीयसूक्त फिरून आपल्याला भेटते पृष्ठ १९७ वर. कसवे म्हणतात, "**असत्** या कोटीच्या अर्थाबद्दल भाष्यकारांत* पुरेसे मतभेद आहेत. नासदीयसूक्तातील भाषा ही निर्द्वंद्वाची भाषा आहे, याचा उल्लेख मागे आलेलाच आहे. परंतु अद्वैतवाद्यांनी या निर्द्वंद्वाला अभावरूप (Negative) मानले, तर स्याद्वाद्यांनी त्याला संशयरूप (Agnostic) मानले. काहींनी मात्र ते स्थितिभावरूप (Positive), अस्तिभावरूप (Affirmative) व सद्‌भावरूप (Assertive) मानले. उपनिषद वाङ्‌मयातील शुद्ध किंवा विकृत वेदान्तातून द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत, केवलाद्वैत इ. अनेक वाद उपस्थित होण्याचे कारण हेच आहे."

येथे तीन गोष्टी ध्यानात घेण्यासारख्या आहेत. एक, मी माझ्या परीक्षणात म्हटल्याप्रमाणे हा सरळ राजवाड्यांच्या विवेचनाचा अनुवाद, जवळजवळ उद्धरण आहे. दोन, ह्या उताऱ्यानंतरच्या लगतच्या चवथ्या ओळीत कसब्यांनी १४ क्रमांकाची टीप दिली आहे. तेव्हा आपण *नासदीयसूक्तभाष्या*तील विवेचनाची नक्कल येथे उतरवीत आहोत हे कसब्यांना दडवून ठेवायचे नाही. तिसरी महत्त्वाची गोष्ट अशी की, ही नक्कल देताना कसब्यांनी तिच्यात बदल केला आहे. राजवाडे *नासदीयसूक्तभाष्यात* म्हणतात, "निर्द्वंद्व हे अद्वैतवादाप्रमाणे अभावरूप (negative) नाहीं, किंवा स्याद्वादाप्रमाणे संशयरूप (agnostic) नाहीं; तर आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्ध नान्यन्न परः किंचनास (तत्कालीन अबोध सृष्टी स्वबलाने वायूशिवायच श्वासोच्छ्वास करीत स्फुरत होती. त्याखेरीज अथवा त्या पलीकडे अन्य काहीच नव्हते. – सिद्धेश्वरशास्त्री चित्राव ह्यांचे भाषांतर) याप्रकारे स्पष्ट स्थितिभावरूप (positive), अस्तिभावरूप (affirmative) व सद्‌भावरूप (assertive) आहेत. वैदिक तत्त्वज्ञान हे निर्द्वंद्व असून पुढे उपनिषदांतील शुद्ध वा विकृत वेदान्तातून द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, शुद्धाद्वैत, केवलाद्वैत इत्यादी अनेक एकांगी वाद उपस्थित झाले ते सदर तत्त्वज्ञानापासून किती दूर आहेत हे सहज लक्षात येणार आहे." (पृ. ४) आता कसब्यांनी जो बदल केला आहे तो असा की, ज्या भाष्यकारांनी निर्द्वंद्वाला स्थितिभावरूप इ. मानले त्यांचा निर्देश त्यांनी 'काहींनी मात्र' असा केला आहे. म्हणजे ते अनेक आहेत. हे कोणकोण आहेत? उत्तर असे की, हे फक्त राजवाडे आहेत. आणखी कुणी नव्हत. मग कसब्यांनी असे का म्हटले? ह्याचे एकच उत्तर शक्य आहे. ते हे की, आपण हा मजकूर स्वतंत्रपणे लिहितो आहोत असे त्यांना वाटत असावे. त्यांचा आपपरभाव लुप्त झाला आहे. तेव्हा स्थितिभावरूप म्हणजे काय आणि ते अस्तिभावरूपापासून कसे भिन्न आहे हा प्रश्न त्यांना विचारणे सभ्यपणाचे होणार नाही. पण एक प्रश्न उरतो. सवंध नासदीयसूक्ताचे कसवे ह्यांनी केलेले निरूपण कुठे आहे? पहिल्या समग्र ऋचेचे तरी निरूपण कुठे आले आहे?

सारांश, कसवे अशा रीतीने लिहितात की, राजवाड्यांचे म्हणणे काय आहे आणि कसब्यांचे स्वतःचे म्हणणे काय आहे ह्यातील भेद जवळजवळ अदृश्य होण्याएवढा अस्पष्ट होतो. लेखन आणि वाचन ह्या क्रिया घेतल्या तर शिस्त आणि बेशिस्त ह्यांच्या संदर्भात चार ॲब्स्ट्रॅक्ट (पण निराशय नव्हत) शक्यता संभवतात. (१) शिस्तीने केलेल्या लिखाणाचे शिस्तीने केलेले वाचन; (२) शिस्तीने केलेल्या लिखाणाचे बेशिस्तीने केलेले वाचन; (३) बेशिस्तीने केलेल्या लिखाणाचे शिस्तीने केलेले वाचन; (४) बेशिस्तीने केलेल्या लिखाणाचे बेशिस्तीने केलेले वाचन. कसब्यांच्या लिखाणाचे मी जे वाचन केले आहे ते तिसऱ्या शक्यतेचे उदाहरण आहे असे मला वाटते. समजा, अ ह्या माणसाने एक नागमोडी रेषा काढली आणि ब ह्या माणसाला तिच्यावरून सरळ चालायला सांगितले. ब-ने तसे केले. मग अ-ने तक्रार केली, तू नागमोडी चालतोस, सरळ चालत नाहीस. मग ब-ने काय करावे? व्हिट्‌गेन्स्टाइन अशा प्रकारची कोडी घालीत असे. कसब्यांनी व्हिट्‌गेन्स्टाइनचेही एक उद्धरण दिले आहे. पण त्याचा संदर्भ दिलेला नाही. आणखी एक बडे नाव.

नासदीयसूक्ताच्या संदर्भातील एक मुद्दा अजून राहिला आहे. कसवे म्हणतात, "माझे म्हणणे असे आहे की, जिथे कालाचाच विचार नसतो तिथे उत्पत्तीचा विचार असण्याचे कोणतेही कारण उरत नाही. म्हणूनच प्राचीन भारतीयांनी विश्वोत्पत्ती हा व्यक्तिगत अनुभवाचा विषय मानला. तिच्यासंबंधी

* हे भाष्यकार म्हणजे राजवाडे नव्हत हे उघड आहे. कारण राजवाड्यांचा स्वतःशी मतभेद असणार नाही.

अनुक्रमणिका

त्यांनी विविध तर्क केले हे खरे, परंतु त्या तर्कांच्या मर्यादाही त्यांनी मान्य केल्या होत्या." (*मानव आणि धर्मचिंतन*, पृ. १९२). आता हे स्पष्टपणे कसब्यांचे मत आहे. तेव्हा त्याच्या अगोदरच्या वाक्यांत भाष्यकाराचे (आहिताग्नींचे) मत येत असणार. ही अगोदरची वाक्ये अशी आहेत : "हे कोडे (द्वंद्वातीताचे द्वंद्वमय जगात वापरावयाच्या शब्दांनी वर्णन कसे करावे हे कोडे) सोडविण्याचा एक मार्ग प्राचीन भारतीय तत्त्वचिंतनाने उपलब्ध करून दिला आहे. तो म्हणजे, ज्या कालाच्या (Time) योगे जगत्पूर्वकाल व जगत्काल असा भेद होतो, त्या कालाचाच त्याग करणे, हा होय." आता, (१) भाष्यकारांनी असे म्हटलेले नाही. ते प्राचीन भारतीय तत्त्वचिंतनाविषयी येथे काही बोलत नसून स्वतःचे मत मांडीत आहेत. ते म्हणतात, ".... कारण आहे-नाहीं हे द्वंद्व जगतांतील च असल्याकारणाने जगत नव्हतें तेव्हां अमुक होतें असें तरी कसें म्हणता येईल? व जें होतें त्याला जगतांतील गुणांच्या उलट अभावरूपी शब्दांच्या द्वारें का होईना पण गुण कसे लावता येतील? असें हें मोठें कोडें आहे... याचा उलगडा एका च गोष्टीनें होण्यासारखा आहे. ती ही कीं कालच टाकून देणे. काल गेला की, उत्पत्ति गेली." (*नासदीयसूक्तभाष्य*, पृ. ३१) राजवाडे येथे स्वतःच्या निर्द्वंद्व-उपपत्तीविषयी बोलत आहेत. कसबे म्हणतात त्याप्रमाणे प्राचीन भारतीय तत्त्वचिंतनाविषयी नव्हे. त्यांची भूमिका थोडक्यात अशी आहे की, निर्द्वंद्वापासून द्वंद्वमय जगत् निष्पन्न होते आणि जगत् द्वंद्वमय असल्यामुळे जगताच्या संदर्भात काल असतो, कारण जेथे द्वंद्व आहे तेथे गती आहे आणि जेथे गती आहे तेथे काल आहे; गती कालात शक्य होते. तेव्हा 'जगत् अस्तित्वात येण्यापूर्वी काय होते?' असा प्रश्न विचारता येत नाही, कारण 'पूर्वी' याचा अर्थ अगोदरच्या काळात असा होईल आणि असा काल नसतो.

ह्या संदर्भात कसब्यांचे स्वतःचे जे म्हणणे आहे ते भोंगळ आहे. "प्राचीन भारतीयांनी विश्वोत्पत्ती हा व्यक्तिगत अनुभवाचा विषय मानला. तिच्याविषयी त्यांनी विविध तर्क केले खरे, परंतु त्या तर्कांच्या मर्यादाही मान्य केल्या होत्या." मी एखादे झाड साक्षात पाहतो. ते झाड माझ्या व्यक्तिगत अनुभवाचा विषय आहे असे म्हणता येईल. त्याप्रमाणे विश्वोत्पत्तीचे साक्षात दर्शन आपल्याला किंवा अधिकारी पुरुषांना होते असे प्राचीन भारतीय मानीत का? हे कोण प्राचीन भारतीय? चार्वाक, जैन, बौद्ध ही दर्शने विश्वोत्पत्ती मानीत नाहीत. तेव्हा ती व्यक्तिगत किंवा सार्वजनिक अनुभवाचा विषय होण्याचा प्रश्न उद्‌भवत नाही. वेदवादरत पूर्वमीमांसा विश्वोत्पत्ती मानीत नाही आणि अर्थात विश्वनिर्माता ईश्वर मानीत नाही. सांख्य-योग विश्वनिर्माता ईश्वर मानीत नाहीत. पण त्रिगुणात्मक प्रकृती आहे, चित्स्वरूप पुरुष आहे, प्रकृती प्रारंभी साम्यावस्थेत – जिच्या मध्ये सत्त्व, रज आणि तम या तिन्ही गुणांचा समतोल असतो अशा अवस्थेत – असते, हा तोल ढळतो व सृष्टी निर्माण (विकसित) होते. पण काही काळानंतर प्रलय होतो व सृष्टी मूळ प्रकृतीत विलीन होते. आणि काही काळाने फिरून प्रकृतीची साम्यावस्था ढळते, असे रहाटगाडगे मानतात. त्रिगुणात्मक प्रकृती आणि चिद्रूप पुरुष यांचे अस्तित्व ते अनुमानांनी सिद्ध करतात. न्यायवैशेषिक ही दर्शने नित्य अशा परमाणूपासून ईश्वर सृष्टीची निर्मिती करतो असे मानतात आणि ही गोष्टही ते अनुमानांनी सिद्ध करतात. ही दर्शने आपापल्या तर्कांच्या, अनुमानाच्या मर्यादा वगैरे मानीत नाहीत. वेदान्ती श्रुती (आणि पुराणे) यांच्या आधारे ईश्वर हे जगाच्या निर्मिती-स्थिती-प्रलयाचे कारण आहे असे मानतात.

ध्यानधारणा, तप इ. मार्गांनी माणसाला अतींद्रिय गोष्टींचे अंतर्ज्ञान होते असे प्राचीन भारतीय मानीत यात शंका नाही. बुद्धाला जी बोधी (ज्ञान) प्राप्त झाली ती ह्याच मार्गाने. न्याय हे विशेषतः तर्कनिष्ठ असलेले दर्शनही योगज प्रत्यक्ष मानते. पण काही अधिकारी पुरुषांना विश्वोत्पत्तीचे साक्षात ज्ञान होते असे मानणे ही एक गोष्ट आहे आणि प्राचीन भारतीयांनी विश्वोत्पत्ती हा व्यक्तिगत अनुभवाचा विषय मानला असे म्हणणे ही वेगळी गोष्ट आहे. श्रेष्ठ गणितज्ञ रामानुजन यांना उच्चतम गणितातील अनेक सिद्धान्त साक्षात दिसत. ही ते आपल्या कुलदेवतेची कृपा आहे असे मानीत. पण म्हणून गणित हा व्यक्तिगत अनुभवाचा विषय आहे असे कुणी मानीत नाही.

वैदिक धर्माभिमानी, विज्ञान व धर्म यांचा परस्परसंबंध, तत्त्वज्ञानाचे भवितव्य इ. विषयांवर कसब्यांनी आपल्या प्रतिसादात बऱ्याच तळमळीने, जवळजवळ तिरिमिरीने व काहीशा, ज्याला सात्त्विक म्हणता येईल अशा, संतापाने लिहिले आहे. माझ्या भूमिकेविषयी त्यांचा काही गैरसमज झाला आहे असे मला त्यावरून वाटले. तेव्हा माझी भूमिका स्पष्ट करतो. मी वैदिक धर्माभिमानी किंवा वैदिक धर्माचा अनुयायी नाही.





अनुक्रमणिका

वेदोपनिषदे श्रुती आहेत, स्वतःप्रमाण आहेत असे मी मानीत नाही. ते माणसांनी रचलेले ग्रंथ आहेत. त्यांच्यामध्ये परिपूर्ण, निर्दोष धर्म आणि विश्वाविषयीचे अंतिम सत्य प्रकट झाले आहे असे मी मानीत नाही. तसेच मी चातुर्वर्ण्य मानीत नाही. जे सर्व धार्मिक साहित्य उपलब्ध आहे त्याच्याकडे ऐतिहासिक, चिकित्सक दृष्टीने पाहिले पाहिजे असेच मी मानतो. पूर्वमीमांसेने वेदांचा अर्थ लावण्याची जी पद्धत रूढ केली ती दुर्दैवी आणि विकृत होती, निरनिराळ्या वेदान्तसंप्रदायांनी – केवलाद्वैती, विशिष्टाद्वैती, इ. – उपनिषदांचा अर्थ लावताना अनेक ठिकाणी शब्दांच्या अर्थांची ओढाताण केली आहे, हे आरोप मला पूर्णपणे मान्य आहेत. ऋक्संहिता म्हणजे मूलतः एका जमातीचे लोकसाहित्य आहे, विश्वाच्या सौंदर्याला, गूढतेला, तसेच माणसाच्या विश्वाशी असलेल्या विविधांगी नात्याला दिलेल्या उत्कट, उन्नत प्रतिसादाचा आविष्कार त्यात आढळतो असेच मी मानतो. उपनिषदांत विश्वाचे स्वरूप, घडण, उत्पत्ती यांविषयी जे तर्क करण्यात आले आहेत त्यांचा ज्ञानात्मक दर्जा थेलिस, अनॅक्झिमँडर, इ. प्राचीन ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांनी ह्याच स्वरूपाचे जे तर्क केले आहेत त्यांच्यासारखाच आहे असे माझे मत आहे. फक्त उपनिषदांतील ऋषी या ग्रीक तत्त्ववेत्त्यांपेक्षा अधिक अंतर्मुख होते, माणसाच्या अंतरंगाविषयी त्यांना अधिक कुतूहल होते असे मला दिसते.

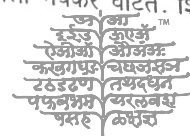
आहिताग्नी राजवाड्यांचा मी अनुयायी तर नाहीच; पण चाहताही नाही. पुणे नगरीत ज्या अनेक दमदार, तऱ्हेवाईक व्यक्तींची घडण होते त्यांच्यातील एक एवढेच मला त्यांच्याविषयी कुतूहल आहे. कसव्यांनी आपल्या प्रतिसादात त्यांच्याविषयी जे लिहिले आहे ते सर्व मला मान्य आहे. पण ते विद्वान होते यात शंका नाही आणि त्यांची विद्वत्ता कसव्यांच्या विद्वत्तेपेक्षा कितीतरी अधिक चोख आणि विस्तृत होती. कसव्यांची विद्वत्ता चटावरची आहे. पण प्रस्तुत संदर्भात राजवाड्यांचा एक विशेष त्यांनी ध्यानात घेतलेला दिसत नाही. तो हा की, राजवाडे हे वेदांच्या संबंधात गूढार्थवादी आहेत. उदा., नासदीयसूक्तात विश्वकारण, विश्वोत्पत्ती, विश्वाचे स्वरूप याविषयी गूढ आशय व्यक्त झाला आहे असे ते मानतात आणि हा गूढ आशय द्विखंडात्मक भाष्यात ते उलगडून दाखवितात. पहिल्या ऋचेचा आशय त्यांनी सांगितल्याप्रमाणे असा आहे :

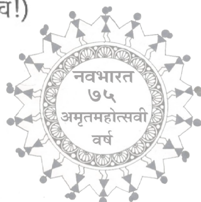
"जगदुत्पत्तिपूर्व अजगत्स्थितींत प्रकृति-पुरुषादि द्वंद्व नव्हतें; सत्त्व-रज-तमादि त्रिगुण नव्हतें; भूरंतरिक्षदिवादि त्रिलोक नव्हतें; पृथ्वी-आप-तेज-वायू-आकाशादि पंचमहाभूते नव्हती. भोक्ता-भोग्य-भोगादि त्रिपुटी नव्हती; दिक्कालद्वय नव्हते, अधिष्ठान-कर्ता-करण-चेष्टादि कारणचतुष्ट्य नव्हतें; अर्थात् व्यक्ताव्यक्त कसलें च अंभरूप, तेजोरूप, वायुरूप व आकाशरूप जगत्तत्त्व नव्हते." (*नासदीयसूक्तभाष्य*, पृ. ५९)

हा सर्व आशय राजवाड्यांनी आपल्या डोक्यातून काढला आहे, तो ऋचेच्या शब्दांत सामावलेला नाही. आता कसवे ह्या क्षेत्रात इतके अनभिज्ञ आहेत की, त्यांनी या ऋचेच्या अर्थाच्या बाबतीत राजवाड्यांचे अनुयायित्व स्वीकारले. ह्या ऋचेत निर्द्वंद्व तत्त्वाचे प्रतिपादन केले आहे असे राजवाड्यांना अनुसरून त्यांनी मानले. असे मानायचे वास्तविक काही कारण नव्हते. बिचाऱ्या ऋचेत निर्द्वंद्वाचा दूरान्वयानेसुद्धा निर्देश नाही.

राजवाडे वैदिक धर्माचे कडवे अभिमानी, चातुर्वर्ण्याचे पुरस्कर्ते होते यात शंका नाही. प्रश्न असा आहे की केवलाद्वैती, द्वैती इ. जे वेदान्ती पंथ चालत आले आहेत, किंवा पूर्वमीमांसेचे जे पंथ रूढ आहेत – ज्या सर्वांचे अनुयायी कसव्यांच्या शब्दात 'वैदिक धर्माभिमानी' आहेत – त्यांतील कोणत्यातरी पंथाचे राजवाडे अनुयायी आहेत का? ह्या अर्थाने त्यांना पारंपरिक वैदिक धर्मानुयायी म्हणता येईल का? ह्या प्रश्नाचे उत्तर ठामपणे 'नाही' असे आहे. मी (वाचकांची क्षमा मागून) कसव्यांचा संबंधित उतारा उद्‌धृत करतो आणि माझ्या मते एखाद्या केवलाद्वैती व्यक्तीची त्याला प्रतिक्रिया काय राहील हे कंसात देतो. कसवे म्हणतात (पृ. २२३) :

"उपनिषदांनी वैदिक तत्त्वज्ञान आणि व्यवस्थेविरुद्ध केलेल्या विद्रोहाचा आपण थोडक्यात आढावा घेतला. परंतु प्रमुख उपनिषदांना जे काम धैर्याने करता आले नाही ते काम कालौघात जाबालोपनिषदाने केले. म्हणून वैदिक धर्माभिमानी मंडळींचा उपनिषदांवरील सर्व राग ह्या निमित्ताने उफाळून आला. (नाही हो! ज्यांना 'उपनिषदे' म्हणतात असे शंभराहून अधिक ग्रंथ आहेत. पण आद्य शंकराचार्यांनी ज्यांच्यावर भाष्ये लिहिली किंवा ज्यांच्यामधून उद्धरणे घेतली त्या सर्व श्रुती आहेत असे आम्ही मानतो. त्यांच्यावर आमची अतीव श्रद्धा आहे.) आधुनिक काळातही त्याचे अधूनमधून प्रत्यंतर येतच असते. (आधुनिक मंडळीशी आम्हाला कर्तव्य नाही. पण आमच्यातल्या कुणालाही उपरोल्लेखित उपनिषदांचा राग आला असेल ही कल्पनाही आम्हाला भयंकर वाटते. शिव! शिव!)





उपनिषदांचा एकीकडून श्रुती म्हणून उल्लेख करावयाचा, त्यांना वेदान्त मानावयाचे, तर दुसरीकडून श्रुतिश्रुतीमध्येही शास्त्रतः श्रेष्ठ-कनिष्ठ भाव आहे असे प्रतिपादन करावयाचे.[५६] (५६ : पाहा – *नासदीयसूक्तभाष्य*, पृ. १८०-१९०). (आमच्या सवंध परंपरेत असा भेद कधीही कुणीही केला नाही. राजवाड्यांनी केला आहे असे तुम्ही म्हणता. त्याचे पाप त्यांना.) हा श्रेष्ठ-कनिष्ठ भाव उपनिषदांना, वैदिक धर्माभिमान्यांच्या मनात कोणते स्थान आहे यावर प्रकाश टाकणारा आहे. (आम्ही वैदिक धर्माभिमानी आहोत. श्रौत उपनिषदे धरून सर्व वेदांवर आमची अपरंपार श्रद्धा आहे.) त्यांच्या दृष्टीने उपनिषदांपेक्षा आरण्यके श्रेष्ठ, आरण्यकांपेक्षा ब्राह्मणे श्रेष्ठ व ब्राह्मणांपेक्षा संहिता श्रेष्ठ आहेत. (आमच्या दृष्टीने अजिवात नव्हे, राजवाड्यांच्या दृष्टीने. आमच्या दृष्टीने वेदांचे सर्व भाग सारखेच पूज्य आहेत. त्यांची प्रयोजने वेगळी आहेत पण त्यांच्यांत श्रेष्ठ-कनिष्ठ भाव नाही.) पुन्हा उपनिषदांतही श्रेष्ठ-कनिष्ठ भाव आहेच. त्यात वृहदारण्यकापेक्षा तैत्तेरीय (तैत्तिरीय) श्रेष्ठ व तैत्तेरियापेक्षा ईशावास्योपनिषद श्रेष्ठ असा क्रम लावलेला आहे.[५७] (टीप : उक्त, पृ. १८१) (हा राजवाड्यांनी लावलेला क्रम आहे. श्रुतींमध्ये श्रेष्ठ-कनिष्ठ असा क्रम लावायचा त्यांना कोणी अधिकार दिला? ते महापापी आहेत.) जावालोपनिषद् तर त्यांच्या दृष्टीने महाविषारी आहे. त्यानेच वैदिक धर्माच्या नाशाचे व वौद्ध धर्माच्या उदयाचे वीज पेरले. पुढे त्यातून जो विषवृक्ष फैलावला त्याचे परिपक्व फल शकपूर्व काली गौतम वुद्ध आणि शकोत्तरकाली शंकराचार्य आहेत[५८] (५८ टीप : उक्त, पृ. १७७) असा त्यांनी पक्का समज करून घेतलेला दिसतो. (नाही हो. गौतम वुद्धाला आम्ही विष्णूचा अवतार मानतो, तर शंकराचार्यांना शंकराचा अवतार मानतो. 'कलियुगे वौद्धावतारे' असा संकल्प करतो. यांना आम्ही विषवृक्षांची फळे कसे मानू? देवा! काय हे वालंट आणले आमच्यावर ह्या राजवाड्यांनी!) म्हणून जावालोपनिषदावद्दल एवढे आकांडतांडव वेदाभिमानी का करतात, याचा शोध या ठिकाणी घेणे उचित ठरेल. (आम्ही वेदाभिमानी आहोत. आम्ही आकांडतांडव करीत नाही. आम्ही ह्या उपनिषदाला श्रुती मानतो.)"

कसव्यांचे हे वैदिक धर्माभिमान्यांविषयीचे विवेचन जर पारंपरिक वैदिकांनी वाचले तर त्यांना हसावे की रडावे हे कळणार नाही, असे मी जे माझ्या परीक्षणात म्हटले त्याला कसव्यांनी आक्षेप घेतला आहे. हा आक्षेप योग्य आहे असे मला वाटते. मी माझे गृहीतक (hypothesis) सुधारून असे म्हणतो की, हे सर्व ऐकून पारंपरिक वैदिक धर्माभिमान्यांतले जे टणक हृदयाचे आहेत ते खदाखदा हसतील आणि मृदू हृदयाच्या मंडळींना त्यांचे अश्रू अनावर होतील.

ह्या संदर्भात एक गोष्ट ध्यानात घेतली पाहिजे. 'वैदिक धर्माभिमानी' हा कसव्यांनी वापरलेला शब्दप्रयोग आहे. एखादा माणूस एखाद्या वैदिक संप्रदायाचा – उदा. अद्वैती संप्रदायाचा किंवा माध्व संप्रदायाचा – भाविक किंवा व्युत्पन्नही अनुयायी असेल. त्याला आपल्या संप्रदायावद्दल अभिमान वगैरे असण्याचे कारण नाही. अभिमान असेलही, नसेलही. हे म्हणायचे कारण असे की, कसव्यांनी अद्वैतवादी 'वैदिक धमाभिमानी' (अवतरणचिन्हे त्यांची) व्यक्तींच्या संदर्भात विक्षिप्त वाटावी अशी विधाने केली आहेत. ते म्हणतात, "..... कसव्यांची यासंवंधीची भूमिका ठाम आहे. ती अशी की, रेगे म्हणतात तसा खरोखरीच एखादा सच्चा अद्वैतवादी 'वैदिक धर्माभिमानी' कोणी आहे काय? जर तो असलाच तर त्याच्यापुढे तीनच पर्याय असतील. एक तर त्याला आत्महत्या करावी लागेल किंवा वेडे होऊन उर्वरित जीवन मरेपर्यंत जगावे लागेल (कट्टर नास्तिकसुद्धा उर्वरित जीवन मरेपर्यंतच जगतो. ह्यावर इलाज काय? – रेगे) किंवा ब्राह्मण ग्रंथांसहित पूर्वमीमांसेच्या दोन्हीही संप्रदायांचे उपलब्ध वाङ्मय जाळून टाकावे लागेल. यांव्यतिरिक्त चौथा पर्याय त्याच्यापुढे असणार नाही. मी तर गेल्या अनेक वर्षांपासून अशा सच्च्या 'अद्वैतवादी धर्माभिमान्या'च्या शोधात आहे. तसा रेग्यांना एखादा सापडलेला असेल तर तो त्यांनी जाहीर करावा. मात्र तो सच्चा असला पाहिजे." (*नवभारत*, सप्टें-ऑक्टो.-नोव्हें. १९९७, पृ. १५१)

सच्च्या अद्वैती माणसाला अशा आततायी रीतीने का जगावे लागते – आत्महत्या किंवा ग्रंथांची जाळपोळ इ. – हे कसव्यांनी स्पष्ट केलेले नाही. (वेडे होणे हा माणसापुढील पर्याय नसतो. आता आपण वेडे होऊ या असे माणूस ठरवीत नाही. त्याला वेड लागते. पण ते सोडा.) एखादा माणूस सच्चा अद्वैती आहे असे कधी म्हणता येईल? एकतर त्याला अद्वैतमत मनापासून पटलेले असले पाहिजे. म्हणजे केवळ सच्चिदानंदरूप ब्रह्म हेच परमार्थतः अस्तित्वात असते; जे कार्यकारणनियमांनी वद्ध आहे, आपापल्या कर्मानुसार सुखदुःख भोगणारे अनेक जीवात्मे ज्यात आहेत अशा स्वरूपाचे, आपल्या अनुभवाला प्रतीत होणारे जग हे सत् ही नाही, असत् ही

नाही, ते मायारूप आहे, हे मत ज्याला मनापासून मान्य आहे अशा माणसाला सच्चा अद्वैती म्हणता येईल. पण सच्चा अद्वैती व्हायला हे पुरेसे नाही असेही म्हणता येईल. हे मत पटल्याची खूण त्याच्या आचरणातही दिसली पाहिजे. तो सात्त्विक वृत्तीने जगत असला पाहिजे, सुखाची लालसा, दुःखाचे भय ह्यापासून आपले चित्त मुक्त करण्याचा, विरागी वृत्तीने जगण्याचा त्याचा सततचा प्रयत्न असला पाहिजे, तरच तो सच्चा अद्वैती आहे असे म्हणता येईल. अशी निदान दोन माणसे मी प्रत्यक्ष पाहिली आहेत. एक म्हणजे प्राज्ञपाठशाळामंडळाचे संस्थापक ब्र. केवलानंद सरस्वती. दुसरे, इतके प्रसिद्ध नव्हते असे पुण्याचे श्रीनिवासशास्त्री. ह्यांनी आत्महत्या केली नाही – तसे करणे त्यांनी महापाप मानले असते. ते वेडे नव्हते. आणि त्यांनी कोणतेही ग्रंथ जाळले असतील असे मला वाटत नाही – तसे करणे ही हिंसा आहे अशी त्यांची भावना झाली असती.

एखाद्या विचारप्रणालीचा सच्चा अनुयायी ओळखण्यासाठी कोणते निकष लावावेत हा एक प्रश्नच आहे. एखाद्या माणसाला मार्क्सवाद मानवी इतिहास व सामाजिक घडामोडी यांची जी उपपत्ती लावतो ती पटली – म्हणजे ही उपपत्ती जितकी व जशी समजली किंवा समजल्यासारखी वाटली तशी पटली – तर त्याला सच्चा मार्क्सवादी म्हणता येईल. मग सुखाने नोकरी करीत त्याने आयुष्य व्यतीत केले असले आणि भरघोस निवृत्तिवेतनाची तो अपेक्षा करीत असला तरी त्यात आडकाठी येणार नाही. पण आपण अधिक कठोर निकष स्वीकारू शकू. सच्चा मार्क्सवादी असायला त्याने मार्क्स-लेनिन-प्रणीत क्रांतीच्या कार्यक्रमाशी एकरूप झाले पाहिजे, क्रांतीच्या साधनेला आपल्या जीवनात मध्यवर्ती स्थान दिले पाहिजे अशी भूमिका आपण धारण करू शकू. अद्वैतवादाचे असेच आहे. विश्व आणि माणूस ह्याविषयीचे अद्वैती आकलन ज्यांना बौद्धिकदृष्ट्या मान्य आहे ते सच्चे अद्वैती ठरतील. पण अधिक कठोर निकषाप्रमाणे, जो अनित्य वस्तूंचा आधार घेण्याचे सोडून शाश्वत तत्त्वाचा साक्षात अनुभव घेण्याचा यत्न सातत्याने करतो, ऐहिक आणि पारलौकिक सुखाची आपली अभिलाषा क्षीण करण्याची धडपड करतो, मनोविकारांचे शमन, दमन, इ. करण्याची जो पराकाष्ठा करतो आणि मोक्ष-मार्गावर स्थिर राहतो तोच सच्चा अद्वैती होय, असे होईल. अशी माणसे अर्थात् विरळा असणार; पण अशी माणसे असणे अशक्य नाही. 'उरलो उपकारापुरता' असे जेव्हा तुकाराम म्हणतो तेव्हा तो ह्या कोटीला पोचला होता ह्याची ती खूण आहे. कसव्यांना कधीतरी असा माणूस भेटेलही. त्यांनी आशा सोडू नये. तामसवृत्तीने त्याची परीक्षा ते घेऊ गेले तर तो दिसेनासा होईल. पण सात्त्विक वृत्तीने त्यांनी त्याच्याशी संवाद साधला तर तो त्यांना बोधिसत्त्वासारखा दिसेल. ज्याचे राग-लोभ तीक्ष्ण आहेत, पण ज्याला औपचारिकपणे बोधिसत्त्व म्हणण्यात येते अशा बोधिसत्त्वासारखा नव्हे. सच्चा बोधिसत्त्वासारखा.

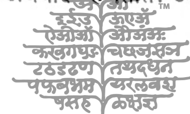
सच्च्या अद्वैती साधकाला आत्महत्या करावी लागेल किंवा त्याला वेड लागेल इ. जे वेडगळ पर्याय कसव्यांनी मांडले आहेत त्यांच्यामागे काही विचार असला पाहिजे. हा विचार मला असा दिसतो की, केवळ ब्रह्म आहे, हे दृश्य जग माया आहे असे जर एखादा माणूस मनापासून मानीत असेल तर त्याला जगात कोणताच व्यवहार करता येणार नाही, साधनाही करता येणार नाही. ही खरी अडचण आहे. हे जग म्हणजे एका चिन्मय तत्त्वाचा आविष्कार आहे, हा आविष्कार म्हणजे एक आभास आहे, ह्या आभासापलीकडे जाऊन ह्या चित्तत्त्वाशी एकरूप होण्यात, त्यात विलीन होण्यात माणसाचे अंतिम श्रेय आहे, हे श्रेय गाठले की हे आभासरूप जग गळून पडते, असे मानणाऱ्या सर्व गूढवादी पंथांपुढील ती अडचण आहे. प्लेटो-प्लॉटिनस हे ग्रीक तत्त्ववेत्ते, ख्रिस्ती गूढवादी, सुफी-पंथी, शून्यवादी बौद्ध आणि अद्वैती वैदान्ती या सर्वांना ह्या समस्येला तोंड द्यावे लागते. तिचे अनेकांनी दिलेले समान उत्तर असे की, हे जग आणि त्यातील सर्व व्यवहार सत्यही नाहीत व असत्यही नाहीत; पण त्यांच्यापलीकडे गेल्यावर ते असत् होते असे म्हणण्यापुरतेही ते उरत नाहीत. (पारमार्थिक-सत्य आणि संवृत्तिसत्य – व्यावहारिक सत्य – हा भेद शंकराचार्यांपूर्वी बौद्धांनी केला आहे.) कसवे व्हिट्गेनस्टाइनचे म्हणून एक वाक्य उद्धृत करतात. तेव्हा त्यांनी गणिती तर्कशास्त्र आणि व्हिट्गेन्स्टाइनचे *ट्रॅक्टेटस लॉजिको-फिलॉसॉफिकस* यांचा सूक्ष्म अभ्यास केला असणार हे उघड आहे. तेव्हा *ट्रॅक्टेटस*मधील पुढील वाक्याचे स्मरण त्यांनी केले तर त्यांच्या वैतागाचे काहीसे शमन होईल. "माझी विधाने अशा रीतीने उलगडा करणारी आहेत : ज्याने मला समजून घेतले आहे तो त्यांच्यावरून आरपार त्यांच्या पलीकडे चढून गेल्यानंतर ती अर्थशून्य आहेत हे अखेरीस ओळखतो. (असे म्हणता येईल की, शिडीवरून चढून गेल्यानंतर त्याने ती फेकून दिली पाहिजेत.) [My

अनुक्रमणिका

propositions are elucidatory in this way: he who understands me finally recognises them as senseless, when he has climbed out through them, on them, over them. (He must so to speak throw away the ladder, after he has climbed up on it.) *Tractatus Logico-philosophicus*, 6-84]

आपल्या प्रतिसादाच्या 'वेद आणि पूर्वमीमांसा यांचे संबंध' ह्या विभागात कसब्यांनी माझे अनुकरण करून माझी खुशामत केली आहे. म्हणजे त्यांनी मला पूर्वमीमांसा, श्रुती, वैदिक संप्रदाय इत्यादीविषयी अनेक प्रश्न विचारले आहेत. त्यांच्या विवेचनाविषयी मी अनेक प्रश्न विचारून त्यांना जसा वैताग आणला तसाच मलाही अनेक प्रश्न विचारून वैताग आणण्याचा त्यांचा प्रयत्न आहे असा संशय मला आला. पण तो अनाठायी असेल. शिवाय, त्यांना माझ्याविषयी प्रेम वाटत असल्यामुळे, (*नवभारत*, सप्टें.-ऑक्टो.-नोव्हें. १९९७, पृ. १५२) मला वैताग आला नाही असे आश्वासन मी त्यांना देतो. मठ्ठ विद्यार्थ्यांनी प्रामाणिकपणे विचारलेल्या प्रश्नांची मला सवय आहे. पण प्रारंभी हे म्हटले पाहिजे की, आपल्या प्रतिसादाच्या ह्या विभागात आणि 'धर्मचिंतन आणि विश्वरचनाशास्त्र' ह्या पुढील विभागात कसब्यांनी जी अनेक विधाने केली आहेत त्यावरून एकंदरीत तत्त्वज्ञानाविषयीचे त्यांचे गाढ अज्ञान प्रकट होते. हा विषय आपल्याला कळत नाही एवढे समजण्याइतपतही तो त्यांना कळलेला नाही. उदा., ते म्हणतात (उक्त, पृ. १५२) "मीमांसेचा फार थोडा भाग आणि तिच्यातील अगदी गौण सिद्धान्त वेदांच्या मूळ प्रतिपादनाशी जुळणारे आहेत, आणि तिने ज्या विशेष उपपत्तीला जन्म दिला असे मानले जाते त्या उपपत्तीचाच जन्म वेदबाह्य आहे याचे भान रेग्यांना राहिले नाही." हे अचाट वाक्य आहे. पूर्वमीमांसा हे वेदवचनांचे स्वरूप काय आहे, त्यांचा अर्थ कसा लावायचा ह्याचे शास्त्र आहे. तेव्हा पूर्वमीमांसेचे सिद्धान्त 'वेदबाह्य'च असणार. पूर्वमीमांसा हा श्रुतीचा भाग नव्हे; ते श्रुतिविषयीचे शास्त्र आहे. उदा. 'वेदातील (श्रुतीतील) वाक्ये अपौरुषेय आहेत' असा पूर्वमीमांसेचा एक सिद्धान्त आहे. हे वेदातील वाक्य नव्हे; वेदातील वाक्यांविषयीचे वाक्य आहे. हे वाक्य - - हा सिद्धान्त मांडणारे वाक्य – पौरुषेय, पुरुषप्रणीत, कुणातरी माणसाने मांडलेले वाक्य आहे. ते असत्य असू शकते. उदा., नैयायिक वेदप्रामाण्य मानतात; पण वेदातील वचने नित्य आहेत, अपौरुषेय आहेत असे ते मानीत नाहीत. ईश्वर ह्या पुरुषविशेषाने माणसांच्या हितासाठी कथन केलेली ती वाक्ये आहेत असे ते मानतात. वेदातील वाक्यांचा अर्थ कसा लावायचा ह्या विषयी कुमारिल आणि प्रभाकर ह्या दोन पुरुषांत मतभेद आहे. ह्यावरून काय निष्पन्न होते? निदान एक चूक असेल, कदाचित दोन्ही चूक असतील. तसेच कसबे म्हणतात, "ती (पूर्वमीमांसा) घरोबा सांगते वेदांचा परंतु व्यभिचार करते ब्राह्मणग्रंथांशी." (उक्त, पृ. १५२) पण ब्राह्मणग्रंथ हे वेदांचा भाग आहेत. 'चत्वारोपि वेदाः प्रत्येकं द्विधा मन्त्रः ब्राह्मणं चेति। तत्र प्रमाणम् मन्त्रब्राह्मणयोर्वेदनामधेयम्। (बौधा. सू., *न्यायकोशः*, पृ. ८०६.)

आता कसब्यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांची उत्तरे देतोः पूर्वमीमांसेप्रमाणे श्रुतिवचनांचे प्रयोजन धर्म प्रकट करणे हे आहे. अमुक कर किंवा अमुक करावे असे सांगणाऱ्या, असे आदेश देणाऱ्या वैदिक वाक्यांपासून धर्माचे ज्ञान होते आणि अशी कृती इष्टफलदायक असते. अशी वाक्ये ही विधिवाक्ये असतात. अमुक करू नको असे सांगणारी वाक्ये निषेधपर असतात. जे निषिद्ध आहे ते केले नाही तर पाप लागत नाही व पापापासून निष्पन्न होणाऱ्या अनिष्टापासून आपण वाचतो. अमुक प्रकारे शेती केली असता चांगले पीक येते हे आपल्याला प्रत्यक्ष व अनुमान ह्या प्रमाणांनी कळते. जे अशा प्रमाणांपासून लाभणारे ज्ञान असते ते प्रकट करणे हे वेदांचे प्रयोजन नव्हे. पण अमुक प्रकारे यज्ञ केल्याने स्वर्गप्राप्ती होते हे ज्ञान अन्य प्रमाणांपासून लाभत नाही. ते वेदांपासूनच लाभते आणि ते प्रकट करणे हे वेदांचे प्रयोजन आहे. तेव्हा काय करावे – याग, इ. – आणि काय करू नये – प्राण्यांची हिंसा – हे सांगणे हे वेदांचे समग्र उद्दिष्ट आहे. आता यागाचे (यज्ञाचे) स्वरूप म्हणजे कोणत्यातरी देवतेला उद्देशून काहीतरी द्रव्य समंत्रक अर्पण करणे असे असते. संहितांतले जे मंत्र आहेत ते देवतांचे आणि हवि म्हणून अर्पण करण्यात येणाऱ्या द्रव्याचे स्मरण करून देणारे, स्मारक असतात. हे त्यांचे प्रयोजन असते. अमुक करावे, अमुक करू नये असे सांगणाऱ्या विधिनिषेधपर वाक्यांशिवाय (आणि मंत्रांशिवाय) वेदात कथनपर वाक्ये, अमुक घडले, असे असे आहे, असे सांगणारी वाक्ये असतात. अशा वाक्यांना अर्थवाद म्हणतात. उदा. 'यज्ञस्तंभ





हा सूर्यच आहे', 'अग्नी हे थंडीचे औषध आहे', 'इंद्राच्या हातात वज्र असते', 'रुद्र ओरडला' ह्या स्वरूपाची वाक्ये. आता, काय घडले किंवा काय आहे, असते हे सांगणे, वस्तुस्थितीचे कथन करणे हे वेदांचे प्रयोजन नाही. अशी कथनपर वाक्ये त्यांच्या शब्दशः अर्थाने स्वीकारायची नसतात. तर कुठल्या तरी विधीची प्रशंसा करून तो करण्याला माणसांना उद्युक्त करणे, किंवा जे निषिद्ध आहे त्याची निंदा करून ते करण्यापासून माणसांना परावृत्त करणे हे अशा अर्थवादाचे प्रयोजन असते. उदा., रुद्राच्या अश्रूंचे रूपे झाले अशी कथा कृष्णयजुर्वेदात येते. अश्रू अपवित्र असतात. म्हणून पुरोहितांना दक्षिणा म्हणून रुपे देऊ नये असा ह्या कथेचा अर्थ लावायचा.

वेदवचनात कुठेकुठे विरोध येतो. 'सूर्योदय होण्यापूर्वी याग करावा', 'सूर्योदय झाल्यावर याग करावा', अशी विरोधी वचने वेदात आढळतात. ह्या विरोधाचा परिहार याग कधी करावा याविषयीचे हे पर्याय आहेत असे मानून करता येतो. म्हणजे सूर्योदयानंतर किंवा सूर्योदयापूर्वी याग करावा असा अर्थ घ्यायचा. येथे विरोध आहे तेव्हा याग करूच नये असा अर्थ घ्यायचा नाही. (मालकाने दुपारी जमीन पुसायला सांगितले आणि बाईंनी संध्याकाळी पूस असे सांगितले तेव्हा, मालक एक सांगतात, बाई दुसरेच सांगतात तेव्हा जमीन पुसूच नये, असे नोकराला ठरविता येणार नाही. कोणत्यातरी एका वेळी त्याने जमीन पुसली पाहिजे.) 'कोणाही प्राण्याची हिंसा करू नये' आणि 'शुभ्र पशूचा बळी (यज्ञात) द्यावा' अशी परस्परविरोधी वाक्ये आढळतात. ह्या विरोधाचे निरसन 'यज्ञ सोडून इतरत्र पशुहत्या करू नये' असे मानून करता येते. ('ह्या महिन्यात एकही सिनेमा पाहता कामा नये', असे वडिलांनी मुलाला सांगितले आणि काही दिवसानंतर "आज दूरदर्शनवर 'पथेर पांचाली' हा सिनेमा दाखविणार आहेत तो जरूर पाहा" असे सांगितले तर ह्या विरोधाचा परिहार " 'पथेर पांचाली' सोडून एकही सिनेमा पाहता कामा नये असा आदेश आहे" असे मानून करता येतो.) परस्परविरोधी (भासणाऱ्या) वेदवचनांची अशी सुसंगत व्यवस्था कशी लावायची ह्याचे अनेक 'न्याय' (तत्त्वे) पूर्वमीमांसेत विकसित करण्यात आले आहेत. त्यांच्यामागे सूक्ष्म चिंतन आहे.

पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा (वेदान्त) ह्यांच्यातील मूलभूत भेद असा की, उपनिषदे धरून सबंध वेद हे एक शास्त्र आहे, वस्तुस्थिती काय आहे हे सांगणे त्याचे प्रयोजन नाही, काय करावे व काय करू नये हे सांगणे हेच त्याचे प्रयोजन आहे असे पूर्वमीमांसा मानते. उदा., 'सत्यं ज्ञानम् अनन्तं ब्रह्म' ह्या उपनिषदातील वाक्याचे प्रयोजन ब्रह्म आहे व ते कसे आहे हे सांगणे नव्हे; हा अर्थवाद आहे आणि 'आत्म्याचे श्रवण करावे, मनन करावे, निदिध्यास करावा' असा जो विधी सांगितला आहे तो पाळण्यासाठी लोकांना उद्युक्त करावे हे त्याचे उद्दिष्ट आहे, असे पूर्वमीमांसा म्हणेल. उलट, उत्तरमीमांसेची भूमिका अशी आहे की, वेदांचे प्रयोजन दुहेरी आहे. उदा., अद्वैताप्रमाणे श्रुती जो धर्म प्रकट करतात तो द्विविध आहे. कर्मकांड हा श्रुतीचा एक भाग आहे आणि त्याचे प्रयोजन कोणते यज्ञ, इ. करून माणसाने इष्टफलप्राप्ती – अभ्युदय – साधावी हे सांगणे आहे. ज्ञानकांड (उपनिषदे) हा वेदांचा दुसरा भाग आहे, हे दुसरे शास्त्र आहे आणि त्याचे प्रयोजन माणसाला निःश्रेयस मोक्ष प्राप्त करून देणे हे आहे. ह्या अनित्य जगाच्या पलीकडे असलेले सच्चिदानंदरूप असे ब्रह्म आहे; आपला आत्मा म्हणजे हे ब्रह्मच होय, हे सम्यक् ज्ञान प्राप्त झाले की माणूस ब्रह्ममय होतो व हा मोक्ष होय; हे माणसाचे परमसाध्य आहे, हे सर्व ज्ञान उपनिषदांत प्रकट झाले आहे म्हणूनच माणसाला होऊ शकते, प्रत्यक्ष व अनुमान ह्या प्रमाणांनी ते होऊ शकत नाही. अशी अद्वैताची भूमिका आहे. जोपर्यंत माणूस ह्या जगाच्या व्यवहारात रमलेला असतो तोपर्यंत कर्मकांडात सांगितलेली कर्मे करून तो आपला अभ्युदय प्राप्त करून घेऊ शकतो. ह्या अवस्थेत पूर्वमीमांसेची (कुमारिलभट्टाला अनुसरणारी) तत्त्वे अद्वैतमत मान्य करते. पण माणसाला जेव्हा वैराग्य प्राप्त होते तेव्हा तो संसारापासून निवृत्त होतो, मोक्षसाधनेकडे वळतो आणि उपनिषदांत प्रकट झालेल्या ज्ञानावर ही मोक्षसाधना आधारलेली असते. कसब्यांनी उपस्थित केलेल्या सर्व प्रश्नांची उत्तरे वरील विवेचनात आढळतील. मूळ प्रश्न काय होता? आहिताग्नी राजवाडे पारंपरिक वैदिक धर्मानुयायी आहेत का? ह्याचे उत्तर 'ठामपणे' 'नाही' असे आहे. दुसरा कसब्यांचा प्रश्न असा की, वेदांकडे पाहण्याची पूर्वमीमांसेची दृष्टी मला मान्य आहे का? ह्याचेही उत्तर 'ठामपणे' 'नाही' असे आहे. मी कोणत्याच भारतीय किंवा पाश्चात्त्य दर्शनाचा अनुयायी नाही.

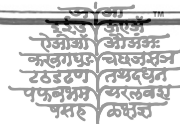
कसब्यांनी एके ठिकाणी माझी भलावणही केली आहे. ते म्हणतात, "... मे.पुं. रेगे यांच्या संपूर्ण लेखात एखाद्या

तत्त्वज्ञाला शोभेल असा एकच प्रश्न आहे आणि तो म्हणजे वैज्ञानिक शोधांचा आणि अर्थशास्त्रीय विश्लेषणाचा वैदिक साहित्याशी आणि वैदिक धर्मचिंतनाशी काय संबंध आहे?" (उक्त, पृ. १५५) दुर्दैवाने हे श्रेय मी घेऊ शकत नाही, कारण हा प्रश्न मी विचारलेला नाही. मी विचारलेले प्रश्न असे होते : ज्या वैदिक समाजाचे प्रतिबिंब वैदिक साहित्यात पडले आहे तो श्रमविभागणीवर आधारलेला होता ही साधी, सरळ गोष्ट सांगण्यासाठी ॲडम स्मिथने श्रमविभागाच्या तत्त्वाच्या केलेल्या विवेचनाचा सहा पानी सारांश द्यायचे कारण काय? आणि उपनिषदकर्त्या ऋषींच्या विश्वोत्पत्तीविषयीच्या तर्कवितर्कांचे स्पष्टीकरण करण्यासाठी १९ व्या शतकापासून आजपावेतो भौतिक विज्ञानात ज्या उपपत्ती विकसित झाल्या त्यांची गोळावेरीजवजा माहिती देण्यासाठी आठ पृष्ठे खर्ची घालायचे कारण काय?

आपल्या प्रतिसादाच्या अखेरीस " 'तत्त्वज्ञाना' पुढील समस्या" ह्या विभागात कसव्यांनी जे लिहिले आहे त्यावरून त्यांना विज्ञान म्हणजे काय आणि तत्त्वज्ञान म्हणजे काय ह्याची काही माहिती नाही हे स्पष्ट होते. त्यांचे हे सारे विवेचन केवळ हास्यास्पद आहे. कसवे म्हणतात, "या दशकात विज्ञानाच्या क्षेत्रातील प्रकाशित झालेले असे अनेक ग्रंथ आहेत की ज्यांत माणसाबद्दल मूलभूत चिंतन करण्याची अंतरीची तळमळ जाणवते. (माझ्या संग्रहातील त्यांपैकी काहींची नावे या ठिकाणी दिली असती, ...)' (उक्त, पृ. १५४). **ह्या दशकात विज्ञानाच्या क्षेत्रात प्रकाशित झालेला एकही ग्रंथ कसवे वाचू शकणार नाहीत; कारण त्यासाठी आवश्यक असलेले गणित आणि प्राथमिक वैज्ञानिक ज्ञान त्यांना नाही.** ते आज विज्ञानाच्या पदवी परीक्षेला लावलेले पुस्तकही वाचू शकणार नाहीत. विज्ञानात कोणत्या उपपत्ती प्रचलित आहेत, विकसित होत आहेत याची सर्वसामान्य सुशिक्षित वाचकाला सुलभ रीतीने माहिती करून देण्यासाठी लिहिलेली काही पुस्तके त्यांनी वाचली असतील. हे 'विज्ञानाच्या क्षेत्रातील प्रकाशित झालेले' ग्रंथ नव्हत. त्यात 'तळमळीने' केलेले माणसाविषयीचे जे 'मूलभूत चिंतन' असेल तो विज्ञानाचा भाग नाही. वैज्ञानिक हा वैज्ञानिक म्हणून माणसाविषयी चिंतन करीत नाही. वैज्ञानिक म्हणून तो आपल्या संशोधनाचा विषय असलेल्या विज्ञान-शाखेतील समस्यांविषयी विचार करतो. माणसाविषयी जेव्हा तो चिंतन करतो – तळमळीने किंवा थिल्लरपणे – तेव्हा ते तो वैज्ञानिक म्हणून करीत नाही; एक विचारी माणूस म्हणून करतो. कसवे म्हणतात, "परंतु विज्ञानाचे वैशिष्ट्य हे आहे की, त्याने जीवनाच्या अर्थाबद्दलच्या कोणत्याही प्रश्नाला आपण एकटे उत्तर देऊ आणि आपण दिलेले उत्तर हेच अंतिम असेल, असा दावा कधीच केला नाही." आता यावर काय म्हणणार? जीवनाच्या अर्थाचा शोध कोणत्या विज्ञानात घेतात? विज्ञान, तत्त्वज्ञान हे कसव्यांचे प्रांत नव्हत. Not here, O Apollo, are haunts meet for thee!

व्हिट्‌गेन्स्टाइनचे आणखी एक उद्धरण घेऊ : Whereof one cannot speak thereof should one be silent. मूळात काही बदल केला आहे हे कसव्यांच्या अर्थात ध्यानात येईल.

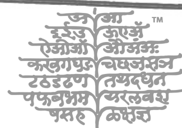
**





अनुक्रमणिका

अनुक्रमणिका






मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास


नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

हे मासिक श्री.ग. दीक्षित यांनी मुद्रा, ३८३ नारायण पेठ, पुणे ४११ ०३० येथे छापून मे.पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांच्याकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.